Giorgio Agamben

El Reino y la Gloria

Una genealogía teológica de la economía y del gobierno

filosofía e historia

AH

Adriana Hidalgo editora

El Reino y la Gloria

Giorgio Agamben

El Reino y la Gloria

Una genealogía teológica de la economía y del gobierno

Homo sacer, II, 2

Traducción de Flavia Costa, Edgardo Castro
y Mercedes Ruvituso



Adriana Hidalgo editora

Agamben, Giorgio
El Reino y la Gloria - 1ª. ed.
Buenos Aires : Adriana Hidalgo, 2008
544 p. ; 19x13 cm. - (Filosofía e historia)

Traducido por: Flavia Costa; Edgardo Castro; Mercedes Ruvituso

ISBN 978-987-1156-97-9

1. Filosofía Contemporánea. I. Costa, Flavia, trad. II. Castro, Edgardo, trad.
III. Ruvituso, Mercedes, trad.
CDD 190

filosofía e historia

Título original: *Il Regno e la Gloria*
Traducción: Flavia Costa, Edgardo Castro y
Mercedes Ruvituso

Editor:
Fabián Lebenglik

Diseño de cubierta e interiores:
Eduardo Stupía y Gabriela Di Giuseppe

Córdoba 836 - P. 13 - Of. 1301
(1054) Buenos Aires
e-mail: info@adrianahidalgo.com
www.adrianahidalgo.com

ISBN 978-987-1156-97-9

Impreso en Argentina
Printed in Argentina
Queda hecho el depósito que indica la ley 11.723



Nota de los traductores

Cuando el contexto no permite deducir su sentido, hemos incluido entre corchetes la traducción de los términos, frases y expresiones que, en la versión original italiana, aparecen en otros idiomas. Lo mismo hemos hecho para los títulos en lengua extranjera.

En el caso de pasajes de textos no italianos citados por el autor en su lengua original, hemos traducido directamente de esta última. En cambio, aquellos pasajes de los que el autor da su propia versión en italiano, han sido traducidos a partir de esta, teniendo la versión original a la vista.

Cuando se menciona la existencia de traducciones castellanas de libros citados por el autor, o incluso cuando se hace referencia a las páginas en las que se encuentra una determinada cita en la versión castellana, se lo hace de manera meramente orientativa.

Oeconomia Dei vocamus illam rerum omnium administratione vel gubernationem, qua Deus utitur, inde a condito mundo usque ad consummationem saeculorum, in nominis sui Gloriam et hominum salutem.

J.H. Maius, *Oeconomia temporum veteris Testamenti* (1712) [1]

Chez les cabalistes hébreux, *Malcuth* ou le règne, la dernière des *séphiroth*, signifiait que Dieu gouverne tout irrésistiblement, mais doucement et sans violence, en sorte que l'homme croit suivre sa volonté pendant qu'il exécute celle de Dieu. Ils disaient que le peché d'Adam avait été *truncatio malcuth a ceteris plantis*; c'est-à-dire qu'Adam avait retranché la dernière des *séphires* en se faisant un empire dans l'empire.

G.W. Leibniz, *Essais de théodicée*[2]

Se debe distinguir entre el *derecho* y el *ejercicio* del poder supremo: ellos pueden, en efecto, estar separados, como por ejemplo cuando quien tiene el *derecho* no puede o no quiere tomar parte en el juicio

[1] Llamamos economía divina a la administración o gobierno de todas las cosas de las que se sirve Dios, desde la creación del mundo hasta la consumación de los siglos, para la Gloria de su nombre y la salvación de los hombres. [N. de T.]

[2] Según los cabalistas judíos, *Maljut* o el reino, la última de las *sefirot*, significaba que Dios gobierna todo de modo irresistible, pero dulcemente y sin violencia, de manera que el hombre cree seguir su voluntad mientras ejecuta la de Dios. Ellos decían que el pecado de Adán había sido *truncatio malcuth a ceteris plantis*; es decir, que Adán había separado la última de las *séfiras* constituyendo para sí un imperio en el imperio. [N. de T.]

de los litigios o en la deliberación de los asuntos. En efecto, a veces los reyes no pueden despachar los asuntos de gobierno a causa de su edad; a veces, aunque pueden, creen más oportuno limitarse a elegir los ministros y los consejeros, ejerciendo el poder a través de ellos. Cuando el *derecho* y el *ejercicio* están divididos, el gobierno del Estado es similar al gobierno ordinario del mundo, en el que Dios, primer motor de todas las cosas, produce los efectos naturales a través del orden de las causas segundas. Cuando, en cambio, quien tiene el derecho de reino quiere participar en todos los juicios, las consultas, las acciones públicas, la administración, es como si Dios, más allá del orden natural, interviniera inmediatamente en todo evento.

Hobbes, *De cive*, 13, 1

Hasta que dure el mundo, los ángeles mandarán a los ángeles, los hombres a los hombres y los demonios a los demonios; pero cuando todos hayan sido recogidos, entonces cesará todo mando.

Glosa ordinaria (*ad Cor*., 15,24)

Ajer vio al ángel Metatrón, a quien le había sido otorgado el poder de sentarse a escribir los méritos de Israel. Entonces dijo: “hay una enseñanza según la cual en lo alto no hay tribunal, ni rivalidad, ni cerviz ni fatiga. Quizá –Dios no lo quiera– hay dos poderes”.

Talmud, *Jaguigá, 15a*

Sur quoi la fondera-t-il l’économie du Monde qu’il veut gouverner?

B. Pascal, *Pensées*[3]

[3] ¿Sobre qué fundará la economía del Mundo que Él quiere gobernar? [N. de T.]

Premisa

Esta investigación se propone indagar los modos y las razones por los que el poder ha ido asumiendo en Occidente la forma de una *oikonomía*, es decir, de un gobierno de los hombres. Ella se sitúa por lo tanto en la huella de las investigaciones de Michel Foucault sobre la genealogía de la gubernamentalidad, pero busca, a su vez, comprender las razones internas por las que estas no han llegado a completarse. En efecto, la sombra que la presente interrogación teórica proyecta sobre el pasado llega, aquí, mucho más allá de los límites cronológicos que Foucault le ha asignado a su genealogía: hasta los primeros siglos de la teología cristiana, que ven la primera e incierta elaboración de la doctrina trinitaria en la forma de una *oikonomía.* Situar el gobierno en su *locus* teológico, en la *oikonomía* trinitaria, no significa tratar de explicarlo a través de una jerarquía de las causas, como si a la teología le compitiera necesariamente un rango genético más originario; significa, más bien, mostrar cómo el dispositivo de la *oikonomía* trinitaria puede constituir un laboratorio privilegiado para observar el funcionamiento y la articulación –tanto interna como externa– de la máquina gubernamental. Ya que allí los elementos –o las polaridades–

en los que se articula esta máquina aparecen, por así decir, en su forma paradigmática.

La investigación sobre la genealogía –o como se decía en un momento, sobre la *natura* [naturaleza]– del poder en Occidente, comenzada hace ya más de diez años con *Homo sacer*[4], llega de este modo a una articulación decisiva. La doble estructura de la máquina gubernamental, que en *Stato di eccezione* (2003)[5] aparecía en la correlación entre *auctoritas* [autoridad] y *potestas* [potestad], toma aquí la forma de la articulación entre Reino y Gobierno y, por último, llega a interrogar la relación misma –que al principio no era tomada en cuenta– entre *oikonomía* y Gloria, entre el poder como gobierno y gestión eficaz y el poder como majestuosidad ceremonial y litúrgica, dos aspectos que han quedado curiosamente descuidados tanto por los filósofos de la política como por los politólogos. Incluso los estudios históricos sobre las insignias y las liturgias del poder, desde Peterson hasta Kantorowicz, desde Alföldi hasta Schramm, han omitido interrogar esta relación, dejando de lado justamente las preguntas más obvias: ¿por qué el poder necesita la gloria? Si este es esencialmente fuerza y capacidad de acción y gobierno, ¿por qué asume la forma rígida, embarazosa y "gloriosa" de las ceremonias, de las declamaciones y de los protocolos? ¿Cuál es la relación entre economía y Gloria?

---

[4] Existe traducción castellana: *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998. [N. de T.]

[5] Existe traducción castellana: *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004. [N. de T.]

Estas preguntas, que en el plano de las investigaciones políticas y sociológicas sólo parecen encontrar respuestas triviales, al ser restituidas a su dimensión teológica han permitido divisar en la relación entre *oikonomía* y Gloria algo así como la estructura última de la máquina gubernamental de Occidente. El análisis de las doxologías y de las aclamaciones litúrgicas, de los ministerios y de los coros angélicos se ha revelado mucho más útil para la comprensión de la estructura y el funcionamiento del poder que muchos análisis pseudofilosóficos sobre la soberanía popular, sobre el Estado de derecho o sobre los procedimientos comunicativos que regulan la formación de la opinión pública y la voluntad política. Identificar en la Gloria el arcano central del poder e interrogar el nexo indisoluble que lo liga al gobierno y a la *oikonomía* podrá parecerle a alguno una operación inusual. Y sin embargo, uno de los resultados de nuestra investigación ha sido que la función de las aclamaciones y la Gloria, en la forma moderna de la opinión pública y del consenso, está todavía en el centro de los dispositivos políticos de las democracias contemporáneas. Si los *media* son tan importantes en las democracias modernas no se debe, en efecto, sólo a que ellos permiten el control y el gobierno de la opinión pública, sino también y sobre todo a que administran y otorgan la Gloria, aquel aspecto aclamativo y doxológico del poder que en la modernidad parecía haber desaparecido. La sociedad del espectáculo –si llamamos con este nombre a las democracias contemporáneas– es, desde este punto de vista, una sociedad en la que el poder en su aspecto "glorioso" se vuelve indiscernible de la *oikonomía* y del gobierno. Haber

identificado integralmente Gloria y *oikonomía* en la forma aclamatoria del consenso es, de este modo, el aporte específico de las democracias contemporáneas y de su *government by consent* [gobierno por consentimiento], cuyo paradigma original no está escrito en el griego de Tucídides, sino en el árido latín de los tratados medievales y barrocos sobre el gobierno divino del mundo.

Esto significa, sin embargo, que el centro de la máquina gubernamental está vacío. El trono vacío, el *hetoimasía toû thrónou* que aparece en los arcos y en los ábsides de las basílicas paleocristianas y bizantinas, es en este sentido el símbolo quizá más significativo del poder. Aquí el tema de la investigación toca su límite y, al mismo tiempo, su conclusión provisional. Y si, como ha sido sugerido, en todo libro hay algo así como un centro oculto, para alcanzar –o para evitar– el cual precisamente se ha escrito el libro, este centro se encuentra aquí en los últimos párrafos del cap. 8. Contra el énfasis ingenuo sobre la productividad y sobre el trabajo, que por mucho tiempo ha impedido a la modernidad acceder a la política como la dimensión más propia del hombre, aquí se devuelve la política a su inoperosidad central, es decir a aquella operación que consiste en volver inoperosas todas las obras humanas y divinas. El trono vacío, símbolo de la Gloria, es lo que hace falta profanar para hacer lugar a algo que, por ahora, apenas podemos evocar con el nombre de *zoé aîonos*, vida eterna. Y sólo cuando la cuarta parte de la investigación –dedicada a la forma-de-vida y al uso– esté terminada, podrá aparecer bajo su luz propia el sentido decisivo de la inoperosidad como praxis específicamente humana y política.

1
Los dos paradigmas

1.1. En el inicio de la investigación se encuentra el afán de reconstruir la genealogía de un paradigma que, aunque pocas veces ha sido tematizado como tal fuera del ámbito estrictamente teológico, ejerció una influencia determinante en el desarrollo y en el orden global de la sociedad occidental. Una de las tesis que se tratará de demostrar es que de la teología cristiana derivan en general dos paradigmas políticos, antinómicos pero funcionalmente conectados: la teología política, que funda en el único Dios la trascendencia del poder soberano, y la teología económica, que sustituye a esta por la idea de una *oikonomía*, concebida como un orden inmanente –doméstico y no político en sentido estricto– tanto de la vida divina como de la humana. Del primero derivan la filosofía política y la teoría moderna de la soberanía; del segundo, la biopolítica moderna hasta el actual triunfo de la economía y el gobierno sobre todo otro aspecto de la vida social.

Por razones que aparecerán en el curso de la investigación, la historia de la teología económica, que conoce un desarrollo imponente entre los siglos II y V de nuestra era, ha permanecido a tal punto en la sombra –no sólo entre

los historiadores de las ideas sino también entre los teólogos– que incluso ha caído en el olvido el sentido preciso del término. De este modo, no han sido interrogados ni su evidente proximidad genética con la economía aristotélica ni su imaginable conexión con el nacimiento de la *économie animale* [economía animal] y la economía política del siglo XVIII. De allí que se vuelve urgente una investigación arqueológica que indague las razones de este olvido e intente recuperar los acontecimientos que la han producido.

א *Aunque el problema de la* oikonomía *está presente en innumerables monografías sobre cada uno de los Padres (en este sentido, es ejemplar el libro de Joseph Moingt sobre la* Théologie trinitaire de Tertuliano *[*Teología trinitaria de Tertuliano*], que contiene una disertación relativamente amplia sobre la cuestión entre los siglos II y III), no existía un estudio de conjunto sobre este tema teológico fundamental hasta la aparición del reciente trabajo de Gerhard Richter,* Oikonomia*, que fue publicado cuando la parte histórica de la presente investigación estaba ya terminada. El libro de Marie-José Mondzain* Image, icône, économie *[*Imagen, ícono, economía*] se limita a analizar las implicaciones del concepto en las disputas iconoclastas entre los siglos VIII y IX. Incluso después del extenso estudio de Richter –cuya orientación, a pesar del título, es teológica y no lingüístico-filológica– todavía falta, por lo demás, un adecuado análisis lexical que reemplace al útil pero ya envejecido trabajo de Wilhelm Gass* Das Patristische Wort oikonomía *[*El término patrístico oikonomía*] (1874) y a la disertación de Otto Lillge* Das patristische Wort "oikonomía": seine

Geschichte und seine Bedeutung *[*El término patrístico "oikonomía": su historia y su significado*] (1955).*

Es probable que, al menos en lo que concierne a los teólogos, este extraño silencio se deba a la incomodidad frente a lo que podía aparecer como una suerte de pudenda origo [origen vergonzante] *del dogma trinitario (en efecto, es al menos sorprendente que la primera formulación del* theologumenon *fundamental de la fe cristiana –la trinidad– se presenta al principio como un dispositivo "económico"). El eclipse del concepto –que, como veremos, es simultáneo a su penetración y su difusión en ámbitos diversos– es testimoniado por la escasa atención que recibe en los cánones tridentinos: hay muy pocas líneas bajo la rúbrica* De dispensatione *(*dispensatio *es, junto con* dispositio*, la traducción latina de* oikonomía*)* et mysterio adventus Christi *[*Acerca de la dispensación y del misterio de la venida de Cristo*]. En la teología protestante moderna, el problema de la* oikonomía *ha reaparecido, pero sólo como un antecedente oscuro e indeterminado del tema de la* Heilsgeschichte *[*Historia de la salvación*], cuando lo cierto es más bien lo contrario, esto es, que la teología de la "historia de la salvación" es un restablecimiento parcial y, en definitiva, restrictivo de un paradigma mucho más amplio. El resultado es que en 1967 se llegó a publicar una* Festschrift *[*volumen de homenaje*] en honor a los 65 años de Oscar Cullmann,* Oikonomía. Heilsgeschichte als thema der Theologie *[*Oikonomía. Historia de la salvación como tema de la teología*], donde el término* oikonomía *aparece en una sola de las 36 contribuciones.*

1.2. El paradigma teológico-político ha sido enunciado por Schmitt en 1922 mediante una tesis lapidaria: "Todos los conceptos decisivos de la moderna doctrina del Estado son conceptos teológicos secularizados" (Schmitt, 1, p. 49). Si nuestra hipótesis de un doble paradigma es exacta, esta afirmación debería ser completada en un sentido que extendería su validez mucho más allá de los límites del derecho público, hasta implicar los conceptos fundamentales de la economía y la concepción misma de la vida reproductiva de las sociedades humanas. La tesis según la cual la economía podría ser un paradigma teológico secularizado tiene efectos, no obstante, sobre la propia teología, porque implica que la vida divina y la historia de la humanidad han sido concebidas desde el principio por esta como una *oikonomía*; que la teología es, entonces, ella misma "económica", y no que devino tal simplemente en un segundo momento a través de la secularización. El hecho de que el viviente creado a imagen de Dios se revele, al final, capaz no de una política, sino sólo de una economía; el hecho de que la historia sea entonces, en última instancia, un problema no político sino "de gestión" y "de gobierno", no es, en esta perspectiva, otra cosa que una consecuencia lógica de la teología económica. Y que, en una extraña inversión de la jerarquía clásica, en el centro del anuncio evangélico haya una *zoé aîonos* [vida eterna] y no un *bíos* [vida cualificada] es sin duda algo más que un simple hecho lexical. La vida eterna que el cristiano reivindica está, en última instancia, bajo el paradigma del *oîkos* y no bajo el de la *pólis*; la *theologia vitae*, según la irónica

boutade de Taubes, está siempre a punto de convertirse en una "teozoología" (Taubes, p. 41).

א *Igualmente urgente es la dilucidación preliminar del sentido y de las implicaciones del término "secularización". Es bien sabido que este concepto ha desempeñado en la cultura moderna una función estratégica –que ha sido, en este sentido, un concepto de la "política de las ideas", es decir, algo que "encontró siempre en el reino de las ideas un adversario con el cual luchar por el dominio" (Lübbe, p. 20). Y esto vale tanto para la secularización en sentido estrictamente jurídico –que, retomando el término (*saecularisatio*) que designaba el retorno de un religioso al mundo, en el siglo XIX se convierte en Europa en la consigna clave durante el conflicto entre el Estado y la Iglesia por la expropiación de los bienes eclesiásticos– como para su empleo metafórico en la historia de las ideas. Cuando Max Weber formula su célebre tesis sobre la secularización de la ascesis puritana en la ética capitalista del trabajo, la aparente neutralidad del diagnóstico no puede esconder su función en la batalla por el desencantamiento del mundo que Weber da contra los fanáticos y los falsos profetas. Análogas consideraciones pueden hacerse con respecto a Troeltsch. ¿Cuál es, en este contexto, el sentido de la tesis schmittiana?*

La estrategia de Schmitt es, en cierto sentido, inversa respecto de la de Weber. Mientras que para este la secularización era un aspecto del proceso de creciente desencanto y desteologización del mundo moderno, en Schmitt, por el contrario, ella demuestra que la teología continúa estando presente y

actuando en lo moderno de modo eminente. Esto no implica necesariamente una identidad de sustancia entre la teología y lo moderno, ni una perfecta identidad de significado entre los conceptos teológicos y los conceptos políticos; se trata, más bien, de una relación estratégica particular, que marca los conceptos políticos, remitiéndolos a su origen teológico.

La secularización no es, entonces, un concepto sino una signatura *en el sentido de Foucault y Melandri (Melandri, p. XXXII), es decir, algo que en un signo o en un concepto lo marca y lo excede para referirlo a una determinada interpretación o a un determinado ámbito, sin por ello salir de lo semiótico para constituir un nuevo significado o un nuevo concepto. Las signaturas desplazan y dislocan los conceptos y los signos de una esfera a la otra (en este caso, de lo sagrado a lo profano y viceversa) sin redefinirlos semánticamente. Muchos aparentes conceptos de la tradición filosófica son, en este sentido, signaturas, que –como los "índices secretos" de los que habla Benjamin– desarrollan una determinada y vital función estratégica, orientando duraderamente la interpretación de los signos en cierta dirección. En tanto que conectan tiempos y ámbitos diferentes, las signaturas actúan, por así decir, como elementos históricos en estado puro. La arqueología de Foucault y la genealogía de Nietzsche (y, en un sentido diferente, también la deconstrucción de Derrida y la teoría de las imágenes dialécticas en Benjamin) son ciencias de las signaturas, que corren paralelas a la historia de las ideas y de los conceptos, y no tienen que ser confundidas con ella. Si no se tiene la capacidad de percibir las signaturas y de seguir los traslados y los desplazamientos que ellas operan*

en la tradición de las ideas, la simple historia de los conceptos puede, a veces, resultar completamente insuficiente.

La secularización actúa en el sistema conceptual de lo moderno como una signatura que lo reenvía a la teología. Así como, según el derecho canónico, el sacerdote secularizado debía llevar un signo de la orden a la que pertenecía, así el concepto secularizado exhibe como una signatura su pasada pertenencia a la esfera teológica. Es decisivo, en todos los casos, el modo en que se comprende el reenvío operado por la signatura teológica. Así, la secularización también puede entenderse (es el caso de Gogarten) como un aporte específico de la fe cristiana, que por primera vez le abre al hombre el mundo en su mundanidad e historicidad. La signatura teológica actúa aquí como una suerte de trompe-l'oeil*, en el que justamente la secularización del mundo se convierte en la contraseña de su pertenencia a una* oikonomía *divina.*

1.3. En la segunda mitad de los años sesenta tuvo lugar en Alemania un debate en torno al problema de la secularización que involucró, en modos y medidas diferentes, a Hans Blumenberg, Karl Löwith, Odo Marquard y Carl Schmitt. En el origen del debate estaba la tesis, enunciada por Löwith en su libro de 1953 *Weltgeschichte uns Heilsgeschehen* [*Historia mundial y acontecer salvífico*],[6] según la cual tanto la filosofía de la historia del idealismo alemán como la idea de progreso del Iluminismo no son otra

[6] Existe traducción castellana: *Historia del mundo y salvación*, Buenos Aires, Katz editores, 2007. [N. de T.]

cosa que una secularización de la teología de la historia y de la escatología cristiana. El hecho de que Blumenberg, reivindicando la "legitimidad de lo moderno", señalara decididamente el carácter ilegítimo de la categoría misma de secularización, hizo que tanto Löwith como Schmitt se terminaran encontrando, a su pesar, en el mismo campo; pero en realidad, como fue observado agudamente (Carchia, p. 20), la disputa había sido puesta en escena de manera más o menos consciente para esconder lo que verdaderamente estaba en juego, que no era tanto la secularización sino la filosofía de la historia y la teología cristiana que constituía su premisa, contra las cuales los aparentes adversarios hacían frente común. La escatología de la salvación de la que hablaba Löwith, y de la que la filosofía del idealismo alemán era una continuación consciente, era sólo un aspecto de un paradigma teológico más vasto, que es precisamente la *oikonomía* divina que nos proponemos indagar, y sobre cuya remoción se basaba el debate. Hegel era perfectamente consciente de ello cuando afirmaba la equivalencia entre su tesis sobre el gobierno racional del mundo y la doctrina teológica del plan providencial de Dios, y presentaba su propia filosofía de la historia como una teodicea ("que la historia del mundo [...] sea el devenir efectivo del espíritu [...] esta es la verdadera teodicea, la justificación de Dios en la historia"). En términos aún más explícitos, justo al final de la *Filosofía de la Revelación*, Schelling sintetizaba su filosofía en la figura teológica de una *oikonomía:* "Los antiguos teólogos distinguieron entre la *ákratos theología* [teología pura] y la *oikonomía.* Ambas se copertenecen. Y

es este proceso de economía doméstica (*oikonomía*) el que hemos querido señalar" (Schelling, p. 325). El hecho de que hoy una comparación similar con la teología económica se haya vuelto tan improbable y que el sentido de estas afirmaciones nos resulte completamente incomprensible sólo puede ser signo del declive de la cultura filosófica. Una de las tareas que la presente investigación se propone es volver nuevamente inteligible la afirmación de Schelling, que hasta ahora permanece como letra muerta.

א *La distinción entre* theología *y* oikonomía*, entre el ser de Dios y su actividad, a la que alude Schelling es, como veremos, de importancia fundamental en la teología oriental, desde Eusebio a los calcedonios. Las fuentes inmediatas de Schelling deben buscarse en el uso del concepto de* oikonomía *en el ámbito pietista, en particular en autores como Bengel y Oetinger, cuya influencia sobre Schelling ya está bien documentada. Es decisivo, no obstante, que Schelling piensa su filosofía de la revelación como una teoría de la economía divina, que introduce en el ser de Dios la personalidad y la acción, y lo convierte, de este modo, en "señor del ser" (Schelling, p. 172). Desde esta perspectiva, cita el pasaje de Pablo (*Ef. *3,9) sobre el "misterio de la economía", que se encuentra en el origen de la doctrina de la* oikonomía *teológica:*

> Pablo habla de un plan de Dios oculto desde hace siglos, pero manifestado ahora en Cristo, el misterio de Dios y de Cristo que se ha manifestado a todo el mundo a través de la aparición de Cristo. En este punto se aclara

de qué modo es posible una filosofía de la revelación. Ella no debe entenderse, como la mitología, como un proceso necesario, sino de modo plenamente libre, como decisión y acción de la voluntad más libre. A través de la revelación, se introduce una nueva, segunda creación; ella misma es un acto plenamente libre. [Schelling, p. 253.]

Schelling ve, entonces, su introducción de una libertad absoluta y an-árquica en la ontología como una continuación y un cumplimiento de la doctrina teológica de la oikonomía.

1.4. Entre 1935 y 1970 se desarrolla una singular polémica entre Erich Peterson y Carl Schmitt –dos autores que, por distintas razones, pueden definirse como "apocalípticos de la contrarrevolución" (Taubes, p. 19)–. Singular no sólo porque los dos adversarios, ambos católicos, compartían presupuestos teológicos comunes, sino también porque, como muestra el largo silencio que separa las dos fechas, la respuesta del jurista llegó cuando el teólogo que había abierto el debate ya había muerto hacía diez años; y en realidad estaba motivada, como muestra el *Nachwort* que la concluye, por el más reciente debate sobre la secularización. La "primera flecha" (Schmitt 2, p. 10) lanzada por Peterson, no obstante, debía estar todavía firmemente clavada en la carne, si, según las propias palabras de Schmitt, la *Politische Theologie II* [Teología Política II], que contenía la tardía respuesta, buscaba "extraerla de la herida" (*ibid.*). Lo que estaba en juego en la polémica

era la teología política que Peterson ponía resueltamente en cuestión; pero es posible que, al igual que en el debate sobre la secularización, también esta vez la apuesta declarada escondiera otra, esotérica y más temible; esto es precisamente lo que intentaremos aclarar.

En toda obra del pensamiento –y quizás en toda obra humana– existe algo así como un no-dicho. Hay sin embargo autores que tratan de acercarse como pueden a este no-dicho para evocarlo al menos de forma alusiva y otros que, en cambio, lo dejan conscientemente callado. A esta segunda especie pertenecen tanto Schmitt como Peterson. Comprender aquello escondido que está en juego en el debate significa intentar exponer este no-dicho. Los dos adversarios tenían en común una concepción teológica que se puede definir "katechóntica". Como católicos, no podían dejar de profesar la fe escatológica en la segunda venida de Cristo. Pero ambos, refiriéndose (Schmitt de modo explícito, Peterson tácitamente) a la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses*, capítulo 2, afirmaban que hay algo que retarda y retiene el *éschaton*, es decir la llegada del Reino y el fin del mundo. Para Schmitt, este elemento retardante es el imperio; para Peterson, el rechazo de los judíos a creer en Cristo. Tanto para el jurista como para el teólogo, la historia presente de la humanidad es, pues, un *interim* basado en el retraso del Reino. En un caso, sin embargo, el retraso coincide con el poder soberano del imperio cristiano ("La fe en una fuerza de freno capaz de demorar el fin del mundo arroja los únicos puentes que conducen, de la parálisis escatológica de todo acontecer humano,

a una grandiosa potencia histórica como la del imperio cristiano de los reyes germánicos": Schmitt, 3, p. 44); en el otro, la suspensión del Reino debida a la no conversión de los judíos funda la existencia histórica de la Iglesia. El escrito de 1929 sobre la *Iglesia* no deja dudas: la Iglesia sólo puede existir porque "los judíos, como pueblo elegido por Dios, no han creído en el Señor" (Peterson 1, p. 247) y, como consecuencia, el fin del mundo no es inminente. "Puede haber una Iglesia –escribe Peterson– sólo sobre el presupuesto de que la venida de Cristo no será inmediata; en otras palabras, que la escatología concreta es eliminada y, en su lugar, tenemos la doctrina de las últimas cosas" (*ibid.,* p. 248).

Lo que verdaderamente está en juego en el debate no es tanto, entonces, la mayor o menor admisibilidad de la teología política, sino la naturaleza y la identidad del *katéchon*, del poder que retarda y elimina "la escatología concreta". Pero esto implica que, para ambos, lo que es en última instancia decisivo es precisamente la neutralización de la filosofía de la historia orientada a la salvación. En el punto en el cual el plan divino de la *oikonomía* llegaba a su fin con la llegada de Cristo, se produjo un suceso (la no conversión de los judíos, el imperio cristiano) que tiene el poder de mantener en suspenso el *éschaton.* La exclusión de la escatología concreta transforma el tiempo histórico en un tiempo suspendido, en el que toda dialéctica es abolida y el Gran Inquisidor vela por que la parusía no se produzca en la historia. Comprender el sentido del debate entre Peterson y Schmitt significará entonces comprender

la teología de la historia a la que ellos más o menos tácitamente remiten.

א *Los dos presupuestos a los que Peterson liga la existencia de la Iglesia (la no conversión de los judíos y el retraso de la parusía) se conectan de manera íntima; y justamente esta conexión define la especificidad de aquel particular antisemitisimo católico, del que Peterson es un representante. La existencia de la Iglesia se basa en la perduración de la Sinagoga; sin embargo, al final, "todo Israel será salvado" (Rom. 11, 26) y la Iglesia dejará de existir en el Reino (el ensayo* Die Kirche *[*La iglesia*] se abre con la cita del* dictum *irónico de Loisy: "Jésus annonçait le royaume, et c'est l'église qui est venue" ["Jesús anunció el Reino y lo que llegó fue la Iglesia"]); por lo tanto, también Israel tendrá que desaparecer. Si no se entiende esta conexión subterránea entre los dos presupuestos, no se entiende tampoco el verdadero sentido del cierre del "*bureau *escatológico" del que ya en 1925 hablaba Troeltsch ("el* bureau *escatológico hoy está más que cerrado, porque los pensamientos que constituyen sus fundamentos han perdido sus raíces": Troeltsch, p. 36.) En tanto implica el cuestionamiento radical de la conexión entre la Iglesia e Israel, la reapertura del* bureau *escatológico es un problema delicado y no asombra que un pensador como Benjamin, que se situaba en un cruce singular entre cristianismo y judaísmo, no haya tenido necesidad de esperar a Moltmann y Dodd para llevarla a cabo sin reservas y haya preferido, no obstante, hablar más bien de mesianismo que de escatología.*

1.5. Peterson comienza su argumentación con la cita del verso homérico (*Il.*, 2, 204) que cierra el libro XII de la *Metafísica,* "es decir del tratado que se suele llamar la teología de Artistóteles" (Peterson 1, p.25): "los existentes no quieren ser mal gobernados: 'no es bueno que haya muchos soberanos; uno solo debe ser el soberano'". Según Peterson, en este pasaje está en cuestión la crítica del dualismo platónico y, en particular, de la teoría de Espeusipo sobre la pluralidad de los principios, contra la cual Aristóteles quiere mostrar que la naturaleza no está constituida, como una mala tragedia, por una serie de episodios, sino que tiene un único principio.

> Aunque el término "monarquía" no aparece todavía en Aristóteles en este contexto, sin embargo debe subrayarse que ya está presente su sustancia, precisamente en aquella duplicidad semántica según la cual, en la monarquía divina, el único poder (*mia arché*) del único *principio* último coincide con la potencia del único detentador último de este poder (*árchon*). [*Ibid.*]

Así, Peterson sugiere que el paradigma teológico del motor inmóvil aristotélico es de algún modo el arquetipo de las posteriores justificaciones teológico-políticas del poder monárquico en el ámbito judío y cristiano. El tratado pseudoaristotélico *De mundo* [*Acerca del mundo*], que analiza inmediatamente después, constituye en este sentido el puente entre la política clásica y la concepción judía de la monarquía divina. Mientras que en Aristóteles Dios era el principio trascendente de todo movimiento, que conduce

el mundo como un estratega conduce su ejército, en este tratado el monarca, encerrado en las habitaciones de su palacio, mueve el mundo como el titiritero maneja sus marionetas mediante los hilos.

> Aquí la imagen de la monarquía divina no está determinada por el problema de si se dan uno o más principios, sino más bien por el problema de si Dios participa de las potestades que actúan en el cosmos. El autor quiere decir: Dios es el presupuesto por el que el poder [...] actúa en el cosmos, pero justamente por esto él mismo no es potencia (*dýnamis*). [*Ibid.*, p. 27.]

Citando una frase frecuente en Schmitt, Peterson sintetiza esta imagen de la monarquía divina en la fórmula "*Le roi règne, mais il ne gouverne pas*" [el rey reina, pero no gobierna] (*ibid.*).

Sólo en Filón aparece claramente por primera vez algo así como una teología política bajo la forma de una teocracia. Al analizar el lenguaje de Filón, Peterson muestra que la teología política es una creación genuinamente judía. El problema teológico-político se plantea para Filón "en lo concreto de su situación de judío" (p. 30).

> Israel es una teocracia, el único pueblo que es gobernado por el *único* monarca divino. *Un solo* pueblo, *un solo* Dios [...] Pero ya que el *único* Dios no es solamente el monarca de Israel, sino también el del cosmos, por este motivo aquel *único* pueblo –"el pueblo más amado por

> Dios”– gobernado por este monarca cósmico, se convierte en sacerdote y profeta para toda la humanidad. [*Ibid.*, pp. 28-29.]

Después de Filón, el concepto de una monarquía divina es retomado por los apologetas cristianos, que se sirven de él para su defensa del cristianismo. De manera rápida, Peterson lee en esta perspectiva a Justino, Taciano, Teófilo, Ireneo, Hipólito, Tertuliano y Orígenes. Pero es en Eusebio, teólogo de la corte –o más bien, según la venenosa ocurrencia de Overbeck, *friseur* [peinador] de la peluca teológica del emperador Constantino–, donde una teología política cristiana encuentra su formulación más completa. Eusebio establece una correspondencia entre la venida de Cristo a la tierra como salvador de todas las naciones y la instauración por parte de Augusto de un poder imperial sobre toda la tierra. Antes de Augusto, los hombres vivían en la poliarquía, en una pluralidad de tiranos y democracias, pero “cuando apareció el Señor y Salvador, y contemporáneamente a su advenimiento, Augusto, primero entre los romanos, se convirtió en soberano de todas las naciones, desapareció la poliarquía pluralista y la paz envolvió toda la tierra” (Eus., *Ps.*, 71). Peterson muestra cómo, según Eusebio, el proceso que había comenzado con Augusto llega a su cumplimiento con Constantino. “Después de la derrota de Licinio por parte de Constantino fue restaurada la monarquía política y al mismo tiempo fue asegurada la monarquía divina [...] al *único* rey sobre la tierra le corresponde el *único* rey en el cielo y el *único nómos* y *Lógos* soberano” (Peterson 1, p. 50).

Peterson sigue la herencia de Eusebio a través de Juan Crisóstomo, Prudencio, Ambrosio y Gerónimo hasta Orosio, en quienes el paralelismo entre la unidad del imperio mundial y la revelación cumplida del único Dios se convierte en la clave para la interpretación de la historia:

> "En el mismo año, César, predestinado por Dios a través de muchos misterios, ordenaba un censo de todos los hombres en cada una de las provincias del imperio. Entonces también Dios se hizo ver como hombre, entonces él quiso serlo. En aquel tiempo nació Cristo, que enseguida después de su nacimiento fue registrado durante el censo romano" [...] Un único Dios, que en los tiempos en que quiso revelarse estableció esta unidad del reino, es amado y temido por todos: las mismas leyes que tiene el que está sometido al único Dios dominan en todo lugar. [*Ibid.*, p. *55.*]

Llegado a este punto, con una brusca inversión, Peterson trata de demostrar cómo, en el momento de las disputas sobre el arrianismo, el paradigma teológico-político de la monarquía divina entra en conflicto con el desarrollo de la teología trinitaria. La proclamación del dogma de la trinidad señala, en esta perspectiva, el ocaso del "monoteísmo como problema político". En sólo dos páginas, la teología política, a cuya reconstrucción estaba dedicado el libro, es demolida integralmente.

> La doctrina de la monarquía divina tenía que fracasar frente al dogma trinitario y la interpretación de la *pax augusta* frente a la escatología cristiana. De tal forma no sólo el monoteísmo es abolido teológicamente como problema político y la fe cristiana liberada de su ligazón con el imperio romano, sino que también se ha realizado la ruptura con toda "teología política". Sólo sobre el terreno del judaísmo y el paganismo puede existir algo así como una "teología política". [*Ibid.*, pp. 58-59.]

La nota a este pasaje que concluye el libro (pero se podría decir que todo el tratado ha sido escrito en vistas a esta nota) dice:

> Hasta lo que sé, el concepto de "teología política" ha sido introducido en la literatura, por Carl Schmitt, *Politische theologie* [*Teología política*], München, 1922. Sus breves consideraciones de entonces no estaban planteadas en forma sistemática. Aquí hemos intentado demostrar a través de un ejemplo concreto la imposibilidad teológica de una "teología política". [*Ibid.*, p. 81.]

ℵ *La tesis de Eusebio sobre la solidaridad entre el advenimiento de un único imperio mundano, el fin de la poliarquía y el triunfo del único verdadero dios presenta analogías con la tesis de Negri-Hardt, según la cual la superación de los Estados nacionales en el único imperio global capitalista abre el camino al triunfo del comunismo. No obstante, mientras la tesis del peluquero teológico de Constantino tenía un claro*

sentido táctico y estaba en función, no de un antagonismo, sino de una alianza entre el poder global de Constantino y la Iglesia, indudablemente el significado de la tesis de Negri-Hardt no puede ser leído en el mismo sentido y ella permanece, por esto, cuanto menos enigmática.

1.6. En la argumentación de Peterson, el papel estratégico esencial está a cargo de un pasaje de un teólogo capadocio del siglo IV, Gregorio de Nacianzo. Según el drástico resumen que hace Peterson, Gregorio habría conferido aquí al dogma trinitario su "última profundidad teológica", contraponiendo a la "monarquía de una única persona" la "monarquía del Dios trino":

> Los cristianos [...] se reconocen en la monarquía de Dios; no ciertamente en la monarquía de una única persona en la divinidad, porque esta lleva en sí el germen de la escisión interna [*Zwiespalt*], sino en una monarquía del Dios trino. Este concepto de unidad no tiene ninguna comparación en la naturaleza humana. Con este desarrollo, el monoteísmo como problema político es eliminado teológicamente. [*Ibid.*, pp. 57-58.]

Es extraño, sin embargo, que en su tardía respuesta Schmitt se valga del mismo pasaje analizado por Peterson para extraer de allí consecuencias de algún modo opuestas. Según el jurista, Gregorio de Nacianzo habría introducido una suerte de teoría de la guerra civil ("una auténtica

stasiologia [teoría de la revuelta] teológico-política") en el corazón de la doctrina trinitaria (Schmitt 2, p. 92) y, de este modo, todavía estaría haciendo uso de un paradigma teológico-político que remite a la oposición amigo/enemigo.

La idea de que la elaboración de la teología trinitaria sea de por sí suficiente para liquidar toda concepción teológico-política de una monarquía divina no es para nada evidente. El propio Peterson evoca, a propósito de Tertuliano, los intentos realizados por los apologetas cristianos por conciliar la teología trinitaria con la imagen de un emperador que ejerce su poder único a través de gobernadores y ministros. Pero incluso el pasaje de la oración de Gregorio de Nacianzo, que Peterson cita apresuradamente, no parece para nada concluyente cuando se lo restituye a su contexto propio.

El texto pertenece a un grupo de cinco oraciones que se suelen definir como "teológicas" porque constituyen un verdadero tratado sobre la Trinidad. La teología de los capadocios, de la que –junto a Basilio de Cesarea y Gregorio de Nisa– Gregorio de Nacianzo es el principal exponente, se empeña en liquidar las últimas resistencias arrianas y homoousianas, y en elaborar la doctrina de la única sustancia en tres hipóstasis distintas, que se afirmará definitivamente en el año 381 con el Concilio de Constantinopla. Se trataba de conciliar la impostación monárquica de la divinidad implícita en el concepto de la *homoousía* con la afirmación de las tres hipóstasis (Padre, Hijo y Espíritu Santo). Lo difícil y lo paradójico de esta conciliación

se hacen perfectamente evidentes en el texto de Gregorio que lleva el título *Perì Hyioû*, "Acerca del Hijo". En este contexto se sitúa el pasaje citado por Peterson:

> Tres son las más antiguas opiniones sobre Dios: la anarquía, la poliarquía y la monarquía. Con las primeras dos juegan los niños de los griegos, e incluso siguen jugando. La anarquía es, en efecto, sin orden; la poliarquía es en la guerra civil (*stasiôdes*), en este sentido anárquica y sin orden. Ambas conducen al mismo resultado, el desorden, y este a la disolución. El desorden prepara en efecto la disolución. Nosotros en cambio honramos la monarquía; pero no aquella monarquía que se circunscribe a una sola persona –también el uno, si entra en guerra civil consigo mismo [*stasiázon pròs heautò*], produce multiplicidad– sino la que se mantiene unida por una igual dignidad de naturaleza, por un acuerdo de pensamiento, por la identidad del movimiento, por el confluir en la unidad de aquello que proviene de ella, de un modo que es imposible para la naturaleza generada. De este modo, aunque difiere por número, no se divide en cuanto a la sustancia. Por esto la mónada, movida en principio hacia la díada, se detuvo en la tríada. Esto es para nosotros el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; el primer generador [*gennétor*] y emisor [*proboleús*], es decir libre de pasión, fuera del tiempo y sin cuerpo... [Greg. Naz., *Or., XXIX, 2,* p. 694.]

Aquí la preocupación de Gregorio es, con toda evidencia, conciliar el vocabulario metafísico de la unidad de la sustancia divina con el más concreto y casi corpóreo de la Trinidad (en particular en lo que concierne a la generación del Hijo respecto al carácter no-generado que compete a la divinidad, que había dado lugar a disputas particularmente encendidas con los arrianos y los monárquicos). Con este objetivo Gregorio recurre a un registro metafórico que es difícil no definir, con el buen acuerdo de Peterson, como político (o teológico-político): se trata, en efecto, de pensar la articulación trinitaria de las hipóstasis sin introducir en Dios una *stásis*, una guerra intestina. Por esto él, usando libremente la terminología estoica, concibe las tres hipóstasis no como sustancias, sino como modos de ser o relaciones (*pròs tí, pòs échon*) en una única sustancia (*ibid.,* 16, p. 712). Y sin embargo, es tan consciente de la inadecuación de su propio intento, y de la insuficiencia de toda exposición lingüística del misterio, como para concluir su oración con un extraordinario *tour de force*, en el que presenta al Hijo a través de una larga lista de imágenes antinómicas. Inmediatamente antes de esto, sin embargo, Gregorio ofrece la clave de lectura de toda la oración afirmando –según una tradición terminológica que ya en su tiempo estaba consolidada– que esta puede ser correctamente entendida sólo por quien haya aprendido a distinguir en Dios "el discurso de la naturaleza y el discurso de la economía [*tís men phýseos lógos, tís de lógos oikonomías*]" (*ibid.*, 18, p. 714). Esto significa que incluso el pasaje citado por Peterson sólo puede ser leído a la luz

de esta distinción y es muy sorprendente que Peterson ni siquiera lo mencione.

א *El* lógos *de la "economía" tiene en Gregorio la función específica de evitar que, a través de la Trinidad, se introduzca en Dios una fractura estasiológica, es decir, política. Dado que también una monarquía puede dar lugar a una guerra civil, a una* stásis *interna, sólo el desplazamiento de una racionalidad política a una "económica" (en el sentido que trataremos de aclarar) puede proteger contra este peligro.*

1.7. Un recorrido por los autores citados precedentemente por Peterson en su genealogía del paradigma teológico-político de la monarquía divina muestra que, tanto desde un punto de vista textual como desde un punto de vista conceptual, el "discurso de la economía" está tan estrechamente entrelazado al de la monarquía que su ausencia en Peterson permite inferir algo así como una eliminación consciente. Un caso ejemplar es Tertuliano (pero se podría decir lo mismo, como veremos, en relación con Justino, Taciano, Hipólito, Ireneo, etc.). Retomemos la cita del escrito *Adversus Praxean* [*Contra Práxeas*], con el que Peterson abre su análisis del intento de los apologetas por conciliar la doctrina tradicional de la monarquía divina con la Trinidad:

> Nosotros mantenemos la monarquía, dicen ellos, y también los latinos pronuncian aquella palabra de modo

> tan sonoro y magistral, que se podría creer que ellos entienden la monarquía tan bien como la pronuncian. [Tert., *Adv. Prax.,* 3, 2.]

Aquí la cita se interrumpe, pero en el texto de Tertuliano continuaba:

> Los latinos se esfuerzan en repetir "monarquía", pero la "economía" no quieren entenderla siquiera los griegos [*Sed monarchiam sonare student Latini, "oikonomían" intelligere nolunt etiam Graeci*]. [*Ibid.*]

E inmediatamente antes, Tertuliano afirma que:

> [...] las personas simples, por no llamarlas desconsideradas e ignorantes [...] no comprenden que se debe creer en un único Dios, pero con su *oikonomía* [*unicum quidem* (*deum*) *sed cum sua oikonomía*], y se asustan porque creen que la economía y la disposición de la Trinidad son una división de la unidad. [*Ibid.*, 3, 1.]

La comprensión del dogma trinitario sobre la que se funda la argumentación de Peterson presupone por lo tanto una comprensión preliminar del "lenguaje de la economía" y sólo cuando hayamos explorado este *lógos* en todas sus articulaciones podremos identificar lo que está verdaderamente en juego entre los dos amigos-adversarios en el debate sobre la teología política.

Umbral

Las relaciones entre dos autores como Schmitt y Peterson son más complejas y enredadas de lo que ellos están dispuestos a dejar entrever. La primera alusión a Peterson en la obra de Schmitt se encuentra en el ensayo de 1927 sobre *Referendum e proposta di legge a iniziativa popolare* [*Referendo y propuesta de ley por iniciativa popular*], a propósito de la tesis de doctorado de Peterson sobre las aclamaciones en los primeros siglos de la liturgia cristiana que el jurista considera "fundamental". Pero incluso aquí lo que une a los dos autores contiene también, como veremos, el germen de su división.

El breve, anodino prólogo al libro sobre el monoteísmo de 1935 reúne discretamente tanto los motivos de la proximidad como los del desacuerdo entre ambos autores. La reducción de la fe cristiana a monoteísmo es presentada como el resultado del Iluminismo, contra lo cual Peterson recuerda que "para los cristianos se da un obrar político sólo sobre el presupuesto de la fe en un Dios unitrino", que se sitúa más allá tanto del judaísmo como del paganismo, tanto del monoteísmo como del politeísmo. En este punto, el prólogo anuncia, con un tono más bajo, la tesis final del libro sobre la "imposibilidad teológica" de una teología política cristiana: "aquí se mostrará, en relación con un ejemplo histórico, la problemática interna de una teología política que se orienta en torno al monoteísmo" (Peterson 1, p. 24).

Lo decisivo aquí, más que la crítica del paradigma schmittiano, es la enunciación de la tesis según la cual la

doctrina trinitaria es el único fundamento posible de una política cristiana. Ambos autores quieren fundar una política en la fe cristiana; pero mientras que para Schmitt la teología política funda la política en sentido mundano, el "obrar político" que está en cuestión en Peterson es, como veremos, la liturgia (restituida a su significado etimológico de praxis pública).

La tesis de que la verdadera política cristiana es la liturgia, que la doctrina trinitaria funda la política como participación en el culto glorioso de los ángeles y de los santos, puede parecer sorprendente. Pero resulta que justamente aquí se sitúa la divisoria de aguas que separa la "teología política" schmittiana del "obrar político" cristiano de Peterson. La teología política funda, para Schmitt, una política en sentido propio y la potencia mundana del imperio cristiano que actúa como *katéchon*; en cambio, la política como acción litúrgica en Peterson excluye cualquier identificación con la ciudad terrenal: ella no es otra cosa que la anticipación cultual de la gloria escatológica (para confirmarlo está la invocación del nombre de Agustín, "que se hace visible en cada giro espiritual y político de Occidente"). Para el teólogo, la acción de las potencias mundanas es totalmente irrelevante para la escatología: lo que obra como *katéchon* no es un poder político, sino sólo el rechazo de los judíos a convertirse. Esto significa que, para Peterson (y su posición coincide aquí con la de una parte no irrelevante de la Iglesia), los acontecimientos históricos de los que era testigo –desde las guerras mundiales hasta el totalitarismo, desde la revolución tecnológica has-

ta la bomba atómica– son teológicamente insignificantes. Todos, excepto uno: el exterminio de los judíos.

Si el advenimiento escatológico del Reino se volverá real y concreto sólo cuando los judíos se conviertan, entonces la destrucción de los judíos no puede ser indiferente para el destino de la Iglesia. Peterson se encontraba probablemente en Roma cuando el 16 de octubre de 1943 tuvo lugar, con el silencio cómplice de Pío XII, la deportación de un millar de judíos romanos hacia los campos de exterminio. Es lícito preguntarse si, en aquel momento, se había dado cuenta de la terrible ambigüedad de una tesis teológica que ligaba tanto la existencia como la realización de la Iglesia a la supervivencia o a la desaparición de los judíos. Quizás esta ambigüedad podrá ser superada sólo si el *katéchon*, el poder que, difiriendo el fin de la historia, abre el espacio de la política mundana, es restituido a su relación originaria con la *oikonomía* divina y con su Gloria.

2
El misterio de la economía

2.1. *Oikonomía* significa “administración de la casa”. En el tratado aristotélico (o pseudoaristotélico) sobre la economía, se lee que la *téchne oikonomiké* se distingue de la política, como la casa (*oikía*) se distingue de la ciudad (*pólis*). La diferencia se confirma en la *Política*, donde el político y el rey, que pertenecen a la esfera de la *pólis*, se presentan como opuestos cualitativamente al *oikonómos* y al *déspotes*, que se refieren a la esfera de la casa y la familia. También en Jenofonte (un autor en quien la oposición entre la casa y la ciudad es por cierto menos pronunciada que en Aristóteles), el *érgon* de la economía es la “buena administración de la casa [*eû oikeîn tòn... okon*]” (Jen., *Oec.*, 1, 2). Es preciso no olvidar, sin embargo, que el *oikos* no es la casa unifamiliar moderna ni simplemente la familia ampliada, sino un organismo complejo en el que se entrelazan relaciones heterogéneas, que Aristóteles (*Pol.*, 1253b 1-10) distingue en tres grupos: relaciones “despóticas” patrón-esclavos (que incluyen generalmente la dirección de una hacienda agrícola de grandes dimensiones), relaciones “paternales” padre-hijos, relaciones “conyugales” marido-mujer. Lo que une estas relaciones

"económicas" (de las que Aristóteles subraya la diversidad: *ibid.*, 1259a-b) es un paradigma que podríamos definir "de gestión" y no epistémico: se trata, entonces, de una actividad que no está vinculada a un sistema de normas ni constituye una ciencia en sentido propio ("El término 'cabeza de familia' [*despótes*] –escribe Aristóteles– no denota una ciencia (*epistéme*), sino cierto modo de ser": *ibid.*, 1255b), pero implica decisiones y disposiciones que enfrentan problemas siempre específicos, que conciernen al orden funcional (*táxis*) de los diversas partes del *oikós.* En un pasaje de Jenofonte, esta naturaleza "gestional" de la *oikonomía* se define con claridad: ella no tiene que ver sólo con la necesidad y el uso de los objetos, sino ante todo con su disposición ordenada (*perì… táxeos skeuôn*: Jen., *Oec.*, 8, 23; el término *skeûos* significa "objeto, instrumento relativo a cierta actividad"). La casa se compara, desde esta perspectiva, primero con un ejército y luego con un barco:

> El más bello y preciso orden de objetos me parece haberlo visto cuando subí, de visita, a un gran barco fenicio. Noté entonces un gran número de herramientas bien dispuestas en un espacio pequeñísimo [...] Entendí que todas las cosas estaban de tal modo que ni se estorbaban unas a otras ni había necesidad de buscarlas. Estaban, por el contrario, rápidamente a mano y no era difícil moverlas, como para no perder tiempo si era necesario tomarlas velozmente. Descubrí que el ayudante [*diákonon*] del timonel [...] tenía tan buen conocimiento

> del lugar que ocupaba cada cosa, que incluso estando ausente habría podido decir dónde se encontraba cada objeto y en qué cantidad [...] También lo vi examinar personalmente, durante su tiempo libre, todo lo necesario para la navegación. [*Ibid.*, 8, 11-15.]

Jenofonte define esta actividad de ordenada gestión como "control" (*episképsis*, de *epískopos*, "superintendente" y, más tarde, "obispo"):

> Asombrado ante semejante control, le pregunté qué estaba haciendo. Estoy controlando [*episcopô*], respondió. [*Ibid.*, 8, 15.]

Jenofonte compara entonces una casa bien "economizada" con una danza:

> Todos los objetos parecen formar un coro y el espacio entre ellos se ve bello porque cada cosa está en su lugar. Del mismo modo, un coro que baila en círculo no sólo es bello de por sí cuando se lo observa, también el espacio entre medio se ve bello y puro. [*Ibid.*, 8, 21].

La *oikonomía* se presenta aquí como una organización funcional, una actividad de gestión que no está vinculada a otras reglas excepto el funcionamiento ordenado de la casa (o de la empresa en cuestión).

Este paradigma "gestional" define la esfera semántica del término *oikonomía* (como del verbo *oikonomeîn* y del

sustantivo *oikonómos*) y determina su progresiva extensión analógica más allá de los límites originales. Ya en el *Corpus Hippocraticum* (*Epid.*, 6, 2, 24), *he perì tòn noséonta oikonomíe* designa el conjunto de las prácticas y los dispositivos que el médico debe llevar a cabo con respecto al enfermo. En el ámbito filosófico, cuando los estoicos pretendan expresar la idea de una fuerza que regula y gobierna todo desde el interior, se servirán de una metáfora "económica" (*tês tôn hólon oikonomías*: Chrysip., fr. 937, *SVF*, II, 269; *he phýsis epì tôn phytôn kaì epì tôn zóon... oikonomeî*: Chrysip., fr. 178, *SVF*, III, 43). En este sentido amplio de "gobernar, ocuparse de algo", el verbo *oikonomeîn* adquiere el significado de "mantener las necesidades de la vida, nutrir" (así, los *Hechos de Tomás* parafrasean la expresión "vuestro Padre celeste los nutre" en la parábola de *Mat.*, 6, 26 sobre los pájaros del cielo, con *ho theós oikonomeî autá*, donde el verbo tiene el mismo sentido que el castellano "gobernar a las bestias").

Es en un pasaje de Marco Aurelio, cuyos *Recuerdos* son contemporáneos a los primeros apologetas cristianos, donde el sentido gestional del término aparece con mayor claridad. Reflexionando sobre la cuestión de no juzgar rápidamente los comportamientos ajenos, escribe:

> No se sabe con precisión si ellos son verdaderamente culpables. Muchas cosas, en efecto, ocurren según una economía [*kat' oikonomían gínetai*] y es necesario saber mucho acerca de ella si se quiere decir algo fundado acerca de las acciones de los otros. [11, 18, 3.]

Aquí *oikonomía*, según una inflexión semántica que permanecerá inseparable del término, designa una praxis y un saber no-epistémico que, en sí mismos, pueden parecer incluso no conformes al bien y que deben ser juzgados sólo en el contexto de las finalidades que persiguen.

Es particularmente interesante el uso técnico del término *oikonomía* en el ámbito retórico, para designar la ordenada disposición del material de una oración o de un tratado ("Hermagoras iudicium partitionem ordinem quaeque sunt elocutionis subicit oeconomiae, quae Graece appellata ex cura rerum domesticarum et hic por abusionem posita, nomine Latino caret": Quint., 3, 3, 9 [El juicio, la partición, el orden, que pertenecen cada uno a la elocuencia, Hermágoras los subordina a la *oeconomia*, que, llamada así en griego a partir del cuidado de las cosas domésticas y puesta aquí por uso impropio, carece de denominación en latín]; Cicerón traduce el término por *dispositio*, es decir "rerum inventarum in ordinem distributio" [distribución ordenada de las cosas descubiertas]: *Inv.* 1, 9). La economía es, sin embargo, más que una simple disposición, porque implica, además del orden de los temas (*táxis*), una elección (*diaíresis*) y un análisis (*exergasía*) de los argumentos. En este sentido, el término aparece en el Pseudo Longino, precisamente en contraposición al concepto de "sublime":

> La experiencia en la invención, el modo de ordenar los hechos y su *oikonomía* no dependen de un pasaje o de dos, sino que los veremos aparecer poco a poco

> del tejido entero de la obra, mientras que lo sublime, cuando irrumpe en el momento preciso, reduce todo a pedazos. [1, 4].

Pero, como es evidente en la observación de Quintiliano ("oeconomiae, quae Graece appellata ex cura rerum domesticarum et hic per abusionem posita"), en esta progresiva extensión analógica de la esfera semántica del término, la conciencia del sentido doméstico originario no se perdió jamás. En este sentido es instructivo un pasaje de Diodoro Sículo, en el que el mismo núcleo semántico se muestra tanto en la acepción doméstica como en la retórica:

> Debería estar a cargo de los historiadores, cuando componen sus obras, el poner atención sobre todo a la disposición según las partes [*tês katà méros oikonomías*]. Este, en efecto, no sólo es de gran ayuda en la vida privada [*en toîs idiotikoîs bíois*]: también es útil para componer obras históricas. [5, 1, 1.]

Es sobre esta base que, en la época cristiana, el término *oikonomía* se traspone al ámbito teológico, donde –según la opinión común– adquiriría el sentido de "plan divino de la salvación" (en particular, en referencia a la encarnación de Cristo). Dado que, como vimos, todavía es necesario hacer una investigación léxica seria sobre el tema, la hipótesis de tal sentido teológico del término *oikonomía*, generalmente admitida como cierta, debe ser sometida a verificación.

ℵ *Para comprender la historia semántica del término* oikonomía *es preciso no olvidar que, desde el punto de vista lingüístico, aquello con lo que nos encontramos no es tanto una transformación del sentido (*Sinn*) de la palabra, como una progresiva extensión analógica de su denotación (*Bedeutung*). Aunque en estos casos los diccionarios suelen distinguir y enumerar uno tras otro los diferentes sentidos de un término, los lingüistas saben perfectamente que, en realidad, el núcleo semántico (el* Sinn*) permanece dentro de ciertos límites y hasta cierto punto inalterado, y es precisamente esta permanencia lo que permite su extensión a denotaciones nuevas y diferentes. Con el término* oikonomía *ocurre algo parecido a lo que ocurre en nuestros días con el término "empresa", que con el consentimiento más o menos consciente de los interesados, se ha ido extendiendo hasta cubrir ámbitos que tradicionalmente no tenían nada que ver con él, como por ejemplo la universidad.*

Cuando, a propósito del uso teológico del término, los estudiosos (como hace Moingt con respecto a Hipólito –Moingt, p. 903– o Markus –Markus 1, p. 99–) se refieren a un pretendido "sentido tradicional" de oikonomía *en el lenguaje cristiano (precisamente aquel de "designio divino"), no hacen sino proyectar sobre el plano del sentido aquello que es simplemente una extensión de la denotación en el ámbito teológico. Incluso Richter, que niega que sea posible encontrar en los diferentes contextos un único sentido teológico del término (Richter, p. 2), no parece distinguir correctamente entre sentido y denotación. No hay, en verdad, un "sentido" teológico del término, sino más bien un desplazamiento de su denotación hacia el*

ámbito teológico, que poco a poco empieza a percibirse como un nuevo sentido.

En las páginas que siguen nos atendremos al principio según el cual no puede presuponerse la hipótesis de un significado teológico del término, sino que esta debe ser siempre verificada.

א *Como es sabido, en Platón la distinción entre* oîkos *y* pólis *no se presenta, como en Aristóteles, en los términos de una oposición. Es por eso que Aristóteles critica la concepción platónica de la* pólis *y le reprocha a su maestro que haya llevado demasiado lejos el carácter unitario de la ciudad, lo que conlleva el riesgo de transformarla en una casa:*

> Es evidente que si el proceso de unificación se lleva más allá de cierto punto, ya no habrá ciudad alguna. Una ciudad es por naturaleza algo múltiple, y si se convierte demasiado en una, será más bien una casa [*oikía*] que una ciudad. [*Pol.*, 1261a]

2.2. Es una opinión difundida (Gass, p. 469; Moingt, p. 903) que Pablo fue el primero en dar al término *oikonomía* un sentido teológico. Pero una lectura atenta de los pasajes en cuestión no confirma esta hipótesis. Tomemos *1 Cor.,* 9, 16-17*:*

> Anunciar la buena nueva [*euangelízomai*] no es para mí motivo de vanidad: una necesidad me domina: ¡ay de

> mí si no anuncio la buena nueva! Si lo hago espontáneamente, tengo una recompensa; si no lo hago espontáneamente, me ha sido confiada una *oikonomía* [*oikonomían pepísteumai*, lit.: "se me ha confiado una *oikonomía"*].

El sentido es aquí perspicuo y la construcción con *pisteúo* no deja dudas: *oikonomía* es la misión (como en *Septuaginta, Ies.*, 22, 21) que le ha sido confiada a Pablo por Dios; por lo tanto Pablo no actúa libremente, como en una *negotiorum gestio*, sino según un vínculo fiduciario (*pístis*) como *apóstolos* ("enviado") y *oikonómos* ("administrador encargado"). La *oikonomía* es aquí algo que es confiado: es, pues, una actividad y un encargo y no un "plan salvífico" que concierne a la mente o voluntad divina. En el mismo sentido debe entenderse el pasaje de *1 Tim.*, 1, 3-4:

> Te pedía que permanecieras en Efeso [...] para que exijas a algunos que no enseñen cosas diferentes y no se ocupen de fábulas y de genealogías interminables, que producen especulaciones, más que de la *oikonomía* de Dios, de la fe [*oikonomían theoû tèn en pístei*, la buena actividad de administración que me ha sido confiada por Dios].

Pero el sentido no cambia tampoco en aquellos pasajes en los que el acercamiento de *oikonomía* al término *mystérion* ha inducido a los intérpretes a suponer un sentido teológico del que no hay ninguna necesidad en el texto. Así *Col.*, 1, 24-25:

> Ahora me alegro de los sufrimientos que soporto por vosotros y cumplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones del mesías según la *oikonomía* de Dios, aquella que me fue encomendada (*dotheîsan)* para cumplir la palabra de Dios, el misterio escondido por siglos y generaciones y que ahora fue manifestado a sus santos...

Se ha observado que, aunque el sentido de *oikonomía* es aquí, como en *I Cor*., 9, 17, "encargo fiduciario" ("*anvertrauete Amt"),* el apóstol parece implicar el sentido ulterior de "decisión divina de la salvación" (Gass, p 470). Pero no hay nada en el texto que autorice a referirle a *oikonomía* un sentido que eventualmente podría corresponder sólo a *mystérion.* Una vez más, la construcción con *dédomi* es evidente: Pablo ha recibido el encargo de anunciar la buena nueva de la venida del mesías, y este anuncio cumple la palabra de Dios, cuya promesa de salvación había permanecido oculta y ahora ha sido revelada. Nada permite conectar *oikonomía* con *mystérion:* gramaticalmente, este último término es aposición de *lógon toû theoû*, y no de *oikonomían.*

Más compleja es la situación en *Eph*., 1, 9-10:

> [Dios] habiéndonos hecho conocer el misterio de su voluntad, según su benevolencia, que se expuso [*proétheto*] en él por la *oikonomía* de la plenitud de los tiempos, para resumir todas las cosas en el mesías.

Pablo está hablando aquí de la elección y de la redención decidida por Dios según su benevolencia (*eudokía*); en relación con este contexto, puede escribir que Dios ha confiado al mesías la *oikonomía* de la plenitud de los tiempos, llevando a cumplimiento la promesa de redención. También aquí *oikonomía* significa sencillamente una actividad ("*Sie bezeichnet nur noch ein Tätigsein*": Richter, p. 53) y no un "plan divino de salvación", como sugiere erróneamente O. Michel (*ibid.*, p. 67); pero no es por cierto indiferente que Pablo pueda presentar el cumplimiento de la redención prometida en los términos de una *oikonomía*, es decir, como la realización de un encargo de administración doméstica (es verosímil que los gnósticos hicieran referencia a este pasaje cuando presentaban a Jesús como "el hombre de la *oikonomía*").

Consideraciones análogas pueden hacerse para *Eph.*, 3, 9:

> A mí, el menor de todos los santos, me fue concedida esta gracia: la de anunciar a los gentiles la incognoscible riqueza de Dios y llevar a la luz cuál es la *oikonomía* del misterio, escondido por siglos en Dios...

"La *oikonomía* del misterio" es, con toda evidencia, una contracción de la expresión usada en *Col.*, 1, 25 ("la *oikonomía* de Dios, aquella que me fue encomendada [*dotheîsan*] para cumplir la palabra de Dios, el misterio escondido por siglos") y tampoco aquí nada autoriza a

sustituir el sentido de "realización, administración" por el no documentado de "plan salvífico".

Del todo coherente con estos dos pasajes es el uso del término *oikonómos* en *1 Cor.*, 4, 1:

> Que todos nos consideren como servidores [*hyperétas*] de Cristo y administradores [*oikonómous*] del misterio de Dios. Lo que se exige a los *oikonómoi* es que sean hallados fieles (*pistós*).

Aquí la relación entre *oikonomía* y misterio es evidente: se trata de llevar a cabo con fidelidad el encargo de anunciar el misterio de redención oculto en la voluntad de Dios y que alcanza ahora su realización.

2.3. Si el análisis textual nos permite atribuir a *oikonomía* un significado inmediatamente teológico, otra conclusión puede extraerse sin embargo del examen del léxico paulino. Pablo no sólo se refiere, en el sentido que se ha visto, a una *oikonomía* de Dios; también se refiere a sí mismo y a los miembros de la comunidad mesiánica con términos que pertenecen exclusivamente al vocabulario de la administración doméstica: *doûlos* ("esclavo"), *hyperétes, diákonos* ("criado"), *oikonómos* ("administrador"). El propio Cristo (aunque el nombre sea sinónimo de soberano escatológico) es definido siempre con el término que designa al dueño del *oîkos* (*kýrios,* lat. *dominus*) y nunca con los términos más directamente políticos *anax* o *archon* (el

apelativo no debería ser indiferente: sabemos por Ireneo, *Haer.*, 1, 1, 1, que los gnósticos se negaban a llamar *kýrios* al Salvador; y por otra parte, usaban el término político "arcontes" para designar a las figuras divinas del pléroma). Salvo muy raras y sólo aparentes excepciones (cfr. *Phil.*, 1, 27 y 3, 20; *Eph.*, 2, 19, donde *politéuomai* y *sympolítes* se usan en sentido decididamente impolítico), el léxico de la *ekklesía* paulina es "económico" y no político; y los cristianos son, en este sentido, los primeros hombres integralmente "económicos". La elección léxica es mucho más significativa en la medida en que, en el *Apocalipsis*, Cristo –que aparece en su carácter de soberano escatológico– es definido con un término inequívocamente político: *archón* (*Ap.* 1, 5; *princeps* en la *Vulgata*).

El fuerte tono doméstico del vocabulario de la comunidad cristiana no es, naturalmente, una invención paulina, sino que refleja un proceso de mutación semántica que impregna todo el vocabulario político que le es contemporáneo. Ya a partir de la edad helenística y luego más decididamente en la edad imperial, el vocabulario político y el vocabulario económico entran en una relación de recíproca contaminación, que tiende a hacer obsoleta la oposición aristotélica entre *oîkos* y *pólis.* Así el desconocido autor del segundo libro del tratado pseudoaristotélico sobre la *Economía* vincula la economía en sentido estricto (definida *idiotiké*, privada) a una *oikonomía basiliké* y hasta una *oikonomía politiké* (un verdadero sinsentido desde la perspectiva de Aristóteles). En la *koiné* alejandrina y en la Estoa, la contaminación de los paradigmas es evidente.

En un pasaje de Filón, cuyo contenido Arnim atribuyó quizás acríticamente a Crisipo, la *oikía es* definida como "una *pólis* reducida y achicada [*estalméne kaì bracheîa*]" y la economía como "una *politeía* contraída [*synegméne*]"; por el contrario, la *polis se* presenta como "una gran casa [*oîkos mégas*] y la política como "una economía común [*koiné oikonomía*]" (Phil., *Ios.*, 38; cfr. *SVF*, III, 80 = Chrysip., fr. 323). (La metáfora moderna de la comunidad política como una "casa" –la "casa Europa"– tiene aquí su arquetipo.)

Caracterizando a la *ekklesía* en términos domésticos antes que políticos, Pablo no hace sino continuar un proceso que ya había comenzado; sin embargo le imprime a este proceso una nueva aceleración, que permea todo el registro metaforológico del léxico cristiano. Ejemplos significativos son el uso de *oîkos* en *1 Tim.*, 3, 15, en donde la comunidad es definida como "casa [no "ciudad"] de Dios" (*oîkos theoû*) y el de *oikodomé* y *oikodoméo* (términos que se refieren a la construcción de la casa) en el sentido "edificante" de construcción de la comunidad (*Eph.*, 4, 16; *Rom.*, 14, 19; *1 Cor.*, 14. 3; *2 Cor.*, 14, 19). Que la comunidad mesiánica esté representada desde el principio en los términos de una *oikonomía* y no en los de una política es un hecho cuyas implicaciones para la historia de la política occidental quedan todavía por discutir.

א *Nuestro análisis textual de las apariciones del término* oikonomía *se limitará esencialmente a los textos de los siglos II y III, en los que el concepto recibe su forma originaria. Los desa-*

rrollos posteriores en la teología de los capadocios y en los teólogos bizantinos serán tratados ocasionalmente en el cap. 3.

2.4. En la *Epístola a los Efesios* de Ignacio de Antioquía, el término *oikonomía* es usado tres veces, en un contexto donde las influencias del vocabulario paulino son evidentes.

En 6, 1, el término, aunque referido al obispo, no tiene ningún matiz teológico:

> Cuanto más se ve al obispo callar, tanto más se lo debe tratar con reverencia. A aquel a quien el dueño de casa [*oikodespótes*] envía para una función que concierne a la administración de la propia casa [*eis idían oikonomían*], debemos recibirlo como si fuera la persona misma que lo ha enviado.

En 18, 2:

> En efecto, nuestro Dios, Jesús el Cristo, ha sido concebido por María según la *oikonomía* de Dios a partir de la descendencia de David, del Espíritu Santo.

Aquí, como ya notaba Gass, *oikonomía* no significa todavía "encarnación"; pero no hay ninguna necesidad de suponer, como sugiere Gass, el complicado sentido de "principio revelador que, en conformidad con la decisión más alta, debía cumplirse a través del nacimiento y la muerte de Cristo" (Gass, pp. 473-474). El sintagma *oikonomía*

theoû valdrá sencillamente (como en Pablo, del que proviene: todo el pasaje de la carta de Ignacio está lleno de citas paulinas) como "encargo confiado por Dios", "actividad que se cumple según la voluntad de Dios". Es importante observar que, en el pasaje siguiente (19, 1), Ignacio distingue entre *oikonomía* y *mystérion*: "misterios clamorosos" (*kraugé*, como en Pablo, *Eph.*, 4, 31) son la virginidad de María, su parto y la muerte del Señor, que han ocurrido y han sido revelados según una economía; es decir, como en Pablo, hay una "economía del misterio" y no, como veremos en Hipólito y Tertuliano, un "misterio de la economía".

También en 20, 1 ("En un segundo librito, que me dispongo a escribir para vosotros, os expondré las *oikonomíai* de las que he comenzado a hablar, para el hombre nuevo, Jesucristo, en su fe y en su amor de él, en su pasión y en su resurrección"), la traducción "plan divino" es imprecisa. Si el término no debe ser entendido aquí (como es posible, dada la referencia a la composición de un texto) en el sentido retórico de "disposición de la materia", el significado genérico de "actividad ordenada a un fin" es perfectamente satisfactorio.

2.5. Justino, quien escribe en Roma alrededor de mediados del siglo II, se sirve del término *oikonomía* en el *Diálogo con Trifón el judío*, donde trata de demostrar a los judíos que "Jesús es el Cristo de Dios" (es decir, el mesías).

Veamos dos pasajes de los capítulos 30-31:

> Hoy ellos [los demonios] son exorcizados y sometidos por el nombre de Jesucristo, crucificado bajo Poncio Pilatos, procurador de Judea; así es manifiesto para todos que su padre le ha dado una potencia [*dýnamin*], tal que ellos son sometidos a su nombre y a la economía de su pasión [*tei tou genoménou páthous oikonomía*]. [Iustin., *Dial.*, vol. 1, p. 132.]

> Ya que he mostrado que tal potencia [*dýnamis*] resulta de la economía de su pasión [*têi toû páthous autou oikonomíai*], ¿cuál será la de su parusía en la gloria? [*Ibid.*]

En ambos, el sintagma "economía de la pasión" designa la pasión concebida como el cumplimiento de un encargo y de una voluntad divina, de lo que resulta una potencia (*dýnamis*). Esto también vale para los dos pasajes en los que (como en Ign., *Eph.*, 18, 2) la *oikonomía* se refiere a la generación del salvador por medio de la virgen María:

> Cristo [...] que ha consentido en hacerse carne y ser generado por la virgen de la estirpe de David, para que por esta actividad [*dià tês oikonomías taútes*] la serpiente [...] y los ángeles que la han imitado sean destruidos. [Iustin., *Dial.*, vol. 1, p. 200.]

> ... aquellos de los cuales debía nacer el Cristo según la actividad que se ha cumplido a través de la virgen María [*katà tèn oikonomían tèn dià tês parthénou Marias.*] [*Ibid.*, vol 2, p. 215.]

El sentido de "encargo" es perspicuo en 67, 6: "[Cristo] se ha sometido a todo, no para justificarse, sino para cumplir la *oikonomía* que su padre había querido" (*ibid.*, vol. 2, p. 137). Más cerca del uso paulino en la *Epístola a los Efesios* está 134, 2:

> Como he dicho, ciertas *oikonomíai* de los grandes misterios se cumplían en cada una de estas acciones [*oikonomíai tines megálon mysteríon en ekástei tinì toiaútei práxei apeteloûnto*]. En las bodas de Jacob, se cumplía una cierta *oikonomía* y predicción. [*Ibid.*, vol. 2, p. 281.]

Como se deduce del pasaje que sigue inmediatamente después ("Las bodas de Jacob eran prefiguraciones [*týpoi*] de lo que debía ser cumplido por el Cristo venturo", 134, 3), la "economía del misterio" se refiere a la doctrina tipológica de Pablo: ella es la actividad que realiza el misterio que había sido anunciado tipológicamente en el *Antiguo Testamento*. En la última aparición (107, 3), está ausente toda implicación teológica directa:

> Mientras Jonás se entristecía en el tercer día porque la ciudad no había sido destruida según su predicción, Dios a través de su economía [*dià tês oikonomías*] hizo nacer un ricino de la tierra. [*Ibid.*, vol. 2, p. 157.]

ℵ *El texto de la* Apología *de Arístides de Atenas, elaborado probablemente entre el año 124 y el 140, nos ha llegado en una versión siríaca y en una armenia y, en griego, en el*

Barlaam y Josafat *(siglo XI). Las discordancias entre las tres versiones no permiten establecer si el texto griego que aquí citamos corresponde al original:*

> Habiendo cumplido su maravillosa economía [*telésas tèn thaumastèn autoû oikonomían*], padeció voluntariamente la muerte en la cruz según la gran economía [*kat'oikonomían regálen*]. [Harris, p. 110.]

2.6. Teófilo de Antioquía, quien fue obispo alrededor del 170 d.C., se sirve del término *oikonomía* cuatro veces, sin que jamás adquiera un sentido directamente teológico. La primera vez se trata del encargo que Dios le ha conferido al emperador:

> [El emperador] no es un Dios, sino un hombre al que Dios le ha asignado el encargo [*hypò theoû tetágmenos*] no de ser adorado, sino de juzgar según lo justo. En cierto modo, le ha sido confiado por Dios un encargo [*parà theoû oikonomía pepistéuetai*]. [Theophyl., *Autol.* 1, 11, p. 82.]

En otros dos casos, con toda probabilidad, el sentido es el retórico de "disposición de la materia", en referencia a la narración del *Génesis*:

> Ningún hombre, aunque tuviera diez mil bocas y diez mil lenguas, podría exponer el relato y toda la materia ordenada

> [*tèn exégesin kaì tèn oikonomían pâsan exeipeîn*] según la dignidad [del argumento]. [*Ibid.*, 2, 12, p. 130.]

> La historia que les concierne [a Caín y Abel] es más amplia que la disposición de mi exposición [*tèn oikonomían tês exegéseos*]. [*Ibid.*, 2, 29, p. 170.]

El sentido genérico de disposición ordenada también aparece en 2, 15 (p.138):

> La posición de los astros contiene una disposición [*oikonomían*] y un orden [*táxin*] de los hombres justos y píos y de aquellos que observan los mandamientos de Dios. Los astros resplandecientes son una mimesis de los profetas...

2.7. En un pasaje de la *Oración a los griegos,* Taciano –quien acaso fue discípulo de Justino en Roma y que, según Ireneo, fundó la secta rigorista de los encratitas– parece elaborar un sentido teológico del término *oikonomía* a propósito de la relación entre el *lógos* y el Padre. Un examen atento del pasaje muestra, sin embargo, que en realidad traslada al ámbito teológico términos técnicos del vocabulario retórico.

> El *lógos*, habiéndose separado [*chorésas*], no en vano se volvió la obra primogénita del Padre. Nosotros lo conocemos como principio [*archén*] del mundo. Él llegó a

ser por división ordenada, no por un corte [*gégonen de katà merismón, ou katà apocopén*]; en efecto, lo que es cortado [*apotmethn*] se separa de lo primero, en cambio lo que es compartido [*meristhn*], habiendo recibido la distinción de la *oikonomía* [*oikonomías tèn diaíresin*], no hace necesario aquello de lo cual ha sido tomado. [Tat., *Or.*, 5, p. 10.]

La terminología es aquí la de la retórica estoica: *merismós* "es una disposición ordenada [*katátaxis*] del género según los lugares" (Diog., 7, 62, en *SVF*, III, 215); *diaíresis* es, junto a *táxis* y a *exergasía*, una de las divisiones de la *oikonomía* (ella misma, como habíamos visto en Quintiliano, es un término técnico de la retórica de Hermágoras). La articulación de la vida divina se concibe aquí según el modelo de la disposición de la materia en un discurso. Esto se confirma en el pasaje siguiente.

También yo hablo, y vosotros oís. Pero yo que me dirijo a vosotros no me vacío de *lógos* por proferirlo; por el contrario, profiriendo la voz [*proballómenos de tèn phonén*, probablemente un eco de Justin., *Dial.*, 61], me propongo poner en orden la materia que está desordenada en vosotros. [Tat., *Or.*, 5, p. 11.]

Una acepción análoga en el capítulo 21:

También Héctor, Aquiles y Agamenón y todos los helenos y los bárbaros, con Helena y Paris, que existen según

> la misma naturaleza, vosotros decís que han sido introducidos por razones de disposición del discurso [*chárin oikonomías*], sin que ninguno de ellos exista realmente. [*Ibid.*, p. 44]

En el resto de la oración, el término *oikonomía* indica la organización ordenada del cuerpo humano:

> El conjunto [*sýstasis*] del cuerpo consta de una sola organización [*miâs estin oikonomías*] [...] una parte es ojo, otra oreja, otra un cierto tipo de pelos y una cierta disposición de las entrañas [*entosthíon oikonomía*] y una cierta conjunción de huesos y de nervios; y aunque cada parte difiera de la otra, hay una armonía y una consonancia según la disposición funcional [*kat'oikonomían synphonías estìn harmonía*]. [*Ibid.*, 12, p. 24.]

o de la materia:

> Si alguien es curado por la materia, encomendándose a ella, tanto más será curado si se encomienda a la potencia de Dios [...] ¿Por qué quien se encomienda a la organización ordenada de la materia [*hýles oikonomíai*] no quiere encomendarse a Dios? [*Ibid.*, 18, p. 36.]

Aunque todavía no hay aquí un uso específicamente teológico del término, es interesante observar que Taciano, para expresar la relación entre el Padre y su Logos, moviliza la extensión metafórica ya existente del término

oikonomía en el ámbito retórico. Así como la disposición ordenada de la materia de un discurso en varias partes no perjudica su unidad ni disminuye la potencia, así el Logos divino recibe "la distinción de la *oikonomía*". La primera articulación de la procesión trinitaria se da a través de un paradigma económico-retórico.

א *La relevancia del significado retórico del término* oikonomía *para la constitución del paradigma trinitario se les ha escapado a los modernos historiadores de la teología. Sin embargo, en el pasaje de Taciano la imagen retórica estaba sugerida por el hecho de que el sujeto era, precisamente, el* Lógos*, la palabra de Dios. El uso del término retórico* diaíresis *en Atenágoras (cfr. más abajo, 2.8) prueba la justeza de la corrección de Schwartz, quien escribe* diaíresis *(en lugar de* haíresis, *que aparecía en el manuscrito) en el pasaje citado de Taciano.*

א *En el* Martirio de Policarpo *se vuelve a encontrar el significado de economía como organización interna del cuerpo. Las carnes laceradas del mártir dejan ver "la economía de la carne [*tèn tês sarkòs oikonomían*] hasta dentro de las venas y las arterias" (*Mart. Pol., *2, 2, p. 262). También aquí, la extensión de la denotación del término a la fisiología no altera sustancialmente su núcleo semántico.*

2.8. El uso de una metáfora retórica para expresar la articulación trinitaria de la divinidad se encuentra en Atenágoras, contemporáneo de Marco Aurelio y de Cómodo,

quien en el marco de su *Súplica en favor de los cristianos* se presenta como "filósofo cristiano". Se vale del término *oikonomía* en el sentido trivial de "praxis ordenada hacia un objetivo" en referencia a la encarnación ("aunque un dios se haga carne según una *oikonomía* divina, ¿debería ser por esto esclavo de los deseos?": Atenag., *Leg.*, 21, 4, p. 144); en un pasaje importante, sin embargo, Atenágoras usa otro término técnico del vocabulario retórico –*diaíresis*, estrechamente vinculado con *oikonomía*– precisamente para conciliar la unidad con la trinidad:

> ¿Quién no se extrañaría si oyera denominar ateos a quienes reconocen un Dios padre y un Dios hijo y un Espíritu Santo y muestran tanto su potencia en la unidad como su disposición en el orden [*tèn en têi táxei diaíresin*]? [*Ibid.*, 10, 5, p. 102.]

En el pasaje que sigue inmediatamente, Atenágoras extiende la economía a las filas angélicas, con una singular intuición que luego Tertuliano recordará:

> La articulación teológica de mi discurso no se limita a esto: nosotros también reconocemos una multitud [*plêthos*] de ángeles y de asistentes [*leitourgôn*], que Dios creador y artesano [*poietès kaì demiurgòs*] del cosmos ha distribuido y ordenado, para que se ocupen de los elementos, de las esferas celestes y del buen orden del universo. [*Ibid.*]

2.9. El tratado de Ireneo *Adversus haereses* [Contra los herejes] se presenta como una refutación de los sistemas gnósticos y expone la fe católica a través de una comparación puntual y polémica con aquellos. La fuerte presencia del término *oikonomía* en su obra, que lo convierte, si no en un verdadero término técnico, al menos en un *Lieblingswort* [palabra favorita] (Richter, p.116) de su pensamiento, debe ser restituida a este polémico contexto. Esto significa que el término *oikonomía* se tecnifica en la lengua y en el pensamiento de los Padres con relación a su uso por parte de los gnósticos, y por lo tanto es al menos curioso que se pueda intentar definir su sentido omitiendo completamente (como hace, por ejemplo, Richter) el examen de estos autores.

D'Alès, quien ha catalogado las apariciones del vocablo y de su equivalente latino *dispositio* y *dispensatio* en el *Adversus haereses*, enumera treinta y tres casos en los que Ireneo lo usa para referirse específicamente a una doctrina gnóstica. En ella *oikonomía* designa el proceso interno del pléroma y, en particular, "la fusión de los eones divinos de la que resulta la persona del Salvador" (D'Alès, p. 6). Según D'Alès, es en franca antítesis a esta acepción gnóstica que Ireneo, en su uso del término en la profesión de la fe católica, "prohíbe toda alusión a una economía interna de la Trinidad, y considera peligrosa la vía que había tomado Taciano" (*ibid.*, p. 8). Ya Markus había observado que la contraposición no se corresponde con la verdad, porque en los textos gnósticos citados, *oikonomía* no se refiere tanto a un proceso interior del pléroma como, precisamente, a la

fusión de los eones que lleva a la constitución del Jesús histórico (Markus 1, p. 92). Con igual razón se podría añadir que, incluso en los textos que se refieren a la fe católica –en particular, en el pasaje del libro 4 (33, 7), que D'Alès cita como prueba–, Ireneo no habla sólo de las "economías" (significativamente en plural) del Hijo, sino también de las economías del Padre. Y más en general, el rigor crítico con el que los teólogos modernos tratan de mantener a toda costa separadas la economía de la encarnación y la economía trinitaria no tiene sentido en un momento en que el término *oikonomía* designa genéricamente la actividad y el gobierno divino.

En la confrontación entre Ireneo y los que él llama los "discípulos de Ptolomeo de la escuela de Valentín", lo que está en juego no es tanto el desplazamiento de la noción de economía desde un proceso interno al pléroma hacia la encarnación del Hijo o desde un plano supratemporal hacia un plano de la historia de la salvación (Bengsch, p. 175), sino, más en general, el intento de remover el término *oikonomía* de su contexto gnóstico para convertirlo en el dispositivo estratégico central del naciente paradigma trinitario. Y sólo siguiendo de cerca el contrapunto polémico con la gnosis es posible definir el uso del término en Ireneo.

La primera aparición del vocablo se da al final de la larga exposición de las doctrinas gnósticas sobre el Pléroma y sobre el Salvador que abre el tratado, bajo la forma del adjetivo *oikonomikós* referido a Cristo (Ir., *Haer*., 7, 2). El Salvador está compuesto, según un esquema que también se encuentra en los *Excerpta* de Clemente, de

un elemento espiritual, procedente de Achamot, de un elemento psíquico y de uno “económico de inefable arte”, y el que padece la pasión no es el Cristo espiritual sino el psíquico y el “económico”. A esta exposición sigue una refutación, en el curso de la cual Ireneo retoma el término “economía”, esta vez dentro de una profesión de fe que la Iglesia ha recibido de los apóstoles:

> Un solo Dios padre omnipotente, creador del cielo, de la tierra, del mar y de todo lo que está en ellos; un único Jesús Cristo hijo de Dios encarnado para nuestra salvación; un Espíritu Santo que a través de los profetas predijo las “economías”, la llegada, el nacimiento virginal, la pasión y la resurrección de los muertos… [Ir., *Haer*., 1, 10, 1.]

Pocas líneas después se explicita el contrapunto polémico: los diferentes modos en que esta fe única se expone, no implican

> que se piense en otro Dios diferente al creador de este mundo, como si este no bastara, en otro Cristo o en otro Unigénito, sino que se trata sencillamente del modo en que […] se expone la acción y la economía de Dios [*tèn pragmateían kaì tèn oikonomían toû Theoû… ekdiigeîsthai*]. [*Ibid*., 1, 10, 3 (gr. 1, 4, 1).]

La cuestión es clara: se trata de mantener la idea, que la gnosis había tomado de Pablo, de una “economía” divina

que da lugar a la encarnación del Hijo, evitando, sin embargo, la multiplicación gnóstica de las figuras divinas.

Una preocupación análoga es evidente en la defensa de la carne y de su resurrección contra los que "desprecian toda la economía de Dios y niegan la salvación de la carne" (*ibid.*, 5, 2, 2). Los gnósticos, escribe aquí Ireneo con una significativa expresión, al negar la carne, "dan vuelta toda la economía de Dios [*tèn pásan oikonomían… anatrépontes*]" (*ibid.*, 5, 13, 2 [gr. fr. 13]). La acentuación gnóstica del dualismo (también este de origen paulino) entre espíritu y carne subvierte el sentido de la actividad divina, que no admite una antítesis similar. Y contra la multiplicación gnóstica de los Eones divinos fundada en el número treinta, "imagen de la economía superior" (*ibid.*, 1, 16, 1 [gr. 1, 9, 2]), Ireneo escribe que de este modo los gnósticos "hacen pedazos [*diasýrontes*] las economías de Dios con los números y con las letras" (*ibid.*, 1, 16, 3). Del mismo modo, la proliferación gnóstica de los evangelios "trastoca la economía de Dios" (*ibid.*, 3, 11, 9). Para Ireneo se trata, entonces, una vez más, de desvincular la economía de su nexo constitutivo con la multiplicación gnóstica de las hipóstasis y las figuras divinas.

En el mismo sentido debe analizarse la inversión de la expresión paulina "economía del pléroma" (*oikonomía toû plerómatos, Eph.*, 1, 10) como "cumplir, realizar la economía" (*tèn oikonomían anapleroûn*). Según Markus (Markus 2, p. 213), que fue el primero en observar esta inversión (por ejemplo en *Haer.*, 3, 17, 4 y en 4, 33, 10), Ireneo transforma lo que en los gnósticos era un proceso

cósmico-natural en una distribución histórica (extraña conclusión para un estudioso que poco antes le había objetado a D'Alès que el proceso endopleromático no podía separarse, para los gnósticos, del Jesús histórico). Markus parece olvidar que, aunque los gnósticos de algún modo se lo habían apropiado, el sintagma como tal es –como ya hemos visto– auténticamente paulino. Una lectura del primer pasaje muestra más allá de toda duda que Ireneo en realidad trata de desvincular la no del todo clara expresión paulina de las interpretaciones gnósticas, que hacen de la "economía del pléroma" el principio de una procesión infinita de hipóstasis, para afirmar con fuerza que la economía de la que habla Pablo ha sido realizada de una vez y para siempre por Jesús:

> El *Lógos* del Padre vino en la plenitud de los tiempos, encarnándose por amor al hombre, y toda la economía relativa al hombre fue realizada por Jesucristo, nuestro señor, único e idéntico, como confiesan los apóstoles y como proclaman los profetas. [*Ibid*., 3, 17, 4 (gr. 3, 24, 6).]

Como ha sido observado en relación con el concepto de "conversión" (*epistrophé*) –que la estrategia de Ireneo extrae del contexto psicomitológico de las pasiones de Sofía y Achamot para hacer de él, a través de la fórmula "convertirse a la iglesia de Dios" (*epistrophein eis ten ekklesian tou theou*), un sostén de la ortodoxia católica (Aubin, pp. 104-110)–, el conflicto con la gnosis no concierne al carácter histórico de la figura del salvador (los gnósticos

son los primeros en establecer un paralelismo entre un drama cósmico-ontológico y un proceso histórico) ni a la oposición entre una economía estricta de la encarnación y una "economía de la trinidad", que no habrían podido separarse en el contexto teológico de la época. El gesto de Ireneo consiste más bien en operar sobre temas comunes a los herejes y a los "católicos", para reconducirlos a lo que cree que es la ortodoxia de la tradición apostólica y redefinirlos dentro de una clara profesión de fe. Eso significa, sin embargo, que –puesto que la redefinición nunca puede separarse completamente de una recepción– al menos en el caso de la *oikonomía* (un concepto que los gnósticos quizá fueron los primeros en elaborar estratégicamente) el tema común se ha convertido en el pasaje por el cual los elementos gnósticos son introducidos en la doctrina ortodoxa.

א *Los* Excerpta ex Theodoto*, atribuidos a Clemente de Alejandría, nos han dejado doctrinas gnósticas sobre la "economía" que concuerdan sustancialmente con los datos de Ireneo. En 33, 3, la Sabiduría, llamada también "Madre", después de haber emitido al Cristo, da a la luz un "Arconte de la economía", figura (týpos) del Padre que la había abandonado e inferior a este (Clem.,* Exc.*, p. 133). En 58, 1, el Cristo, definido como "el gran Luchador" (*ho mégas Agonistés*), desciende a la tierra y asume en sí tanto el elemento "neumático" procedente de la madre como el "psíquico", procedente de la economía (*tò de ek tês oikonomías tò psychikón; ibid.*, p. 177). La economía parece designar aquí*

una actividad salvífica, que tiene un precursor tipológico en un "arconte" y su realización en Cristo.

Qué el término oikonomía *pertenece tanto al vocabulario gnóstico como al católico está probado por las discusiones que dividen a los estudiosos en torno a qué pasajes de los* Excerpta *refieren opiniones de Clemente y cuáles de Teodoto. La duda es particularmente perceptible para los tres pasajes que contienen el término* oikonomía *(5, 4; 11, 4; 27, 6) que el editor le asigna a Clemente y que podrían sin dificultad ser atribuidos a Teodoto.*

א *Desde el punto de vista lexical, es interesante que Ireneo muchas veces usa* pragmateía *como sinónimo de* oikonomía. *Esto confirma que* oikonomía *mantiene su sentido genérico de "praxis, actividad de gestión y ejecución".*

2.10. Es una opinión común que con Hipólito y Tertuliano el término *oikonomía* deja de ser una simple extensión analógica del vocabulario doméstico en el ámbito religioso y se tecnifica para designar la articulación trinitaria de la vida divina. También en este caso, sin embargo, la estrategia no consiste en la clara definición de un nuevo significado; la voluntad de constituir la *oikonomía* en un *terminus technicus* se manifiesta de modo indirecto a través de dos dispositivos inequívocos: la referencia metalingüística al término, equivalente a un entrecomillado (así, en Tertuliano, "esta dispensación, que llamamos *oikonomía*", con el término griego sin traducir y transliterado en caracteres

latinos) y la inversión de la expresión paulina "la economía del misterio" en "el misterio de la economía", que, sin definirlo, confiere al término una nueva importancia.

De otra manera que en Ireneo, el contexto de esta tecnificación es el de las primeras polémicas en torno al núcleo problemático que se convertirá más tarde en el dogma trinitario. Tanto Hipólito como Tertuliano se encuentran enfrentados con adversarios (Noeto, Práxeas) definidos, por ello, monárquicos, que se atienen a un riguroso monoteísmo y ven en la distinción personal entre el Padre y el Verbo el riesgo de una recaída en el politeísmo. El concepto de *oikonomía* es el operador estratégico que, antes de la elaboración de un vocabulario filosófico apropiado –algo que ocurrirá sólo en el curso de los siglos IV y V–, permite una conciliación provisoria de la Trinidad con la unidad divina. La primera articulación del problema trinitario se da entonces en términos "económicos" y no metafísico-teológicos, y por esta razón, cuando la dogmática niceno-constantinopolitana alcance su forma definitiva, la *oikonomía* desaparecerá progresivamente del vocabulario trinitario para mantenerse sólo en el de la historia de la salvación.

El *Contra Noetum* de Hipólito ha sido definido como el "documento probablemente más importante del siglo II sobre la teología trinitaria" (Scarpat. p. XXII). En contra de Prestige (Prestige, *passim*), según el cual *oikonomía* designa en Hipólito, así como en Tertuliano, la organización interna de la divinidad y no la Encarnación, Nautin, el estudioso al que se debe la edición crítica del texto, parece

excluir una acepción teológico-trinitaria en sentido técnico y restringe su significado al "plan divino en virtud del cual Dios tiene un hijo que es su Verbo encarnado" (Nautin, p. 140). En el mismo sentido, si bien este significado recién aparece atestiguado por lo menos un siglo después, Markus puede escribir que para Hipólito la "economía debe ser equivalente a la encarnación" (Markus, p. 98). Aún más sorprendente es que el mismo estudioso agregue inmediatamente después que Hipólito, hablando de Cristo como del "misterio de la economía", estaría "siguiendo de cerca la tradición cristiana", sin percatarse de que por el contrario, la expresión paulina canónica "economía del misterio" está literalmente invertida (*ibid.,* p. 99). Por su parte, Moingt, el primero en notar que "Hipólito ha invertido en forma simple y frecuente la expresión de Pablo en *Eph*. 3, 9" (Moingt, p. 905), está tan absorto en demostrar su tesis según la cual el uso de *oikonomía* en referencia a la procesión de las personas en la divinidad sería una invención de Tertuliano, que, con evidente contradicción, llega a escribir que Hipólito se vale del término "en el sentido fijado por Pablo y la tradición anterior" (*ibid*., p. 907, es decir precisamente en aquel sentido cuya formulación había invertido de manera radical).

El debate se tergiversa aquí por la presuposición de que hay dos significados del término *oikonomía*, distintos e incompatibles entre sí: el primero que se refiere a la encarnación y a la revelación de Dios en el tiempo, y el segundo que concierne a la procesión de las personas en el interior de la divinidad. Ya habíamos mostrado (y el

estudio de Richter confirma esta conclusión) que se trata de la proyección de una elaboración teórica posterior sobre la semántica de un término que, en el siglo II, significaba simplemente "actividad divina de gestión y gobierno". Los dos sentidos supuestos no son otra cosa que los dos aspectos de una única actividad de gestión "económica" de la vida divina, que se extiende de la casa celeste a su manifestación terrena.

Leamos ahora el texto de Hipólito. Desde el principio el paradigma "económico" desarrolla aquí una función estratégica precisa. Noeto, para salvar la unidad divina, afirma que el hijo no es otro que el Padre y niega así la realidad de Cristo que es proclamada en las escrituras.

> ¿Quizá porque Noeto no comprende debemos repudiar a las escrituras? ¿Quién dice que Dios no es uno? Pero no se negará la economía [*all'ou tèn oikonomían anairései*]. [*PG*, 10, p. 807.]

Oikonomía no tiene aquí un sentido especial y puede traducirse simplemente por "praxis, actividad divina dirigida a un objetivo"; pero la absolutización del término (que generalmente aparecía en nexos sintagmáticos del tipo: "economía de Dios", "economía del misterio", "economía de la salvación", etc.) en relación con la aparente oposición unidad-trinidad le otorga por cierto una particular importancia. A la misma estrategia responde la distinción, en Dios, entre una potencia (*dýnamis*) monádica y una triple *oikonomía:*

> Es necesario, pues, que incluso no queriéndolo, admita Dios padre omnipotente y Cristo Jesús hijo de Dios, Dios convertido en hombre, al que el Padre ha sometido todo excepto sí, y el Espíritu Santo, y que estos son verdaderamente tres. Si quiere saber cómo se demuestra que Dios es uno, reconozca que de él sólo hay una potencia [*dýnamis*]. En tanto es según la potencia, Dios es uno; en cuanto es según la *oikonomía*, la manifestación es triple. [*Ibid*., p. 815.]

La diferencia es importante, porque está probablemente en el origen tanto de la distinción entre *status* y *gradus* en Tertuliano (*Adv. Prax.*, 19, 8) como de aquella, que se volverá corriente a partir de Eusebio, entre teología y economía. El hecho de que no se trata de una oposición neta, sino de una distinción que permite conciliar unidad y trinidad, resulta evidente si se entiende que aquí la terminología es integralmente estoica. En un pasaje famoso, Crisipo había distinguido en el alma la unidad de la *dýnamis* y la multiplicidad de los modos de ser (o, más bien, de los modos de "tener", de los "hábitos", *pos échon*):

> Una es la potencia del alma, tal que ella, según su manera de ser o comportarse [*pos échousan*], ora piensa, ora se irrita, ora desea. [Chrysip., fr. 823, *SVF*, II, 823; cfr. Pohlenz, vol. 1, p. 179.]

La *oikonomía* corresponde a la doctrina estoica de los modos de ser; en este sentido, es una pragmática.

El dispositivo estratégico fundamental a través del cual Hipólito imprime a la *oikonomia* un nuevo sentido es, no obstante, la inversión del sintagma paulino "economía del misterio" en "misterio de la economía". Esta inversión se cumple en dos pasos, que conciernen ambos a la relación entre el Padre y su *lógos*:

> ¿En quién es Dios sino en Jesucristo, *lógos* del padre y misterio de la economía [*tò mystérioi tês oikonomías*]? [*PG*, 10, 808.]

> Decir "en ti está Dios" muestra el misterio de la economía, es decir que el verbo se ha encarnado y hecho hombre, que el padre era en el hijo y el hijo en el padre, y que el hijo ha compartido la ciudad de los hombres. Esto se debe entender, oh hermanos: que verdaderamente este *lógos* era el misterio de la economía a partir del Espíritu Santo y de la Virgen, que el Hijo había llevado a cumplimiento [*apergesámenos*] para el Padre. [*Ibid.*, p. 810.]

Mientras que en Pablo la economía era la actividad que se desarrollaba para revelar o cumplir el misterio de la voluntad o la palabra de Dios (*Col.*, 1, 24-25*; Eph.*, 3, 9), *ahora es esta misma actividad, personificada en la figura del hijo-verbo, la que se vuelve el misterio.* También aquí permanece inalterado el sentido fundamental de *oikonomía*, como es evidente a partir de la última frase del segundo pasaje (el hijo cumple, ejecuta una economía para el padre); pero el sentido de "plan escondido en Dios", que

era una posible aunque imprecisa paráfrasis del término *mystérion*, tiende ahora a desplazarse hacia el propio término *oikonomía*, otorgándole una nueva relevancia. *No hay una economía del misterio, es decir una actividad orientada a cumplir y revelar el misterio divino, sino que lo misterioso es la* pragmateía *misma, la propia praxis divina.*

Así, en el último pasaje en el cual se evoca la *oikonomía*, y repitiendo literalmente un estilema de Taciano, esta tiende a identificarse trabajosamente con la composición armónica de la triple actividad divina en una única "sinfonía":

> Esta economía nos la ha transmitido el beato Juan, testimoniando en su evangelio; confiesa con estas palabras que este verbo es Dios: "En el principio era el verbo y el verbo estaba cerca de Dios". Si el verbo estaba cerca de Dios y era Dios, ¿qué sucede entonces? ¿Se dirá quizá que Juan afirma que hay dos dioses? No digo que hay dos dioses, sino uno, pero las personas son dos y tercera es la economía, la gracia del Espíritu Santo. El padre es uno, dos las personas y tercero el Espíritu Santo. El padre manda, el *lógos* cumple y se manifiesta el hijo a través del cual el padre recibe la fe. La economía de la armonía [*oikonomía symphonías*] termina en un único Dios. [*PG*, 10, 822.]

Con un desarrollo ulterior de su significado también retórico de "disposición ordenada", la economía ahora es la actividad –en esto realmente misteriosa– que articula en una trinidad y, a su vez, mantiene y "armoniza" en unidad al ser divino.

ℵ *La importancia que la inversión del sintagma paulino "economía del misterio" en "misterio de la economía" tiene en la construcción del paradigma económico-trinitario se prueba por la tenacidad con que esta última expresión se impone como canon interpretativo del texto paulino. Así, incluso en Teodoreto de Ciro (primera mitad del siglo V) se encuentra la afirmación según la cual Pablo, en la* Epístola a los Romanos*, ha revelado "el misterio de la economía y mostrado la causa de la encarnación" (Teodoret.,* Paul. Ep. Rom.*, 5, II, PG, 82, 97).*

2.11. Se suele identificar en Tertuliano el momento en el cual la *oikonomía* se refiere inequívocamente a la procesión de las personas en la divinidad; pero no debemos esperar de Tertuliano –cuyo modo de razonar Gilson define como "antifilosófico" y hasta "simplista"– ni rigor argumentativo ni precisión terminológica.

La *oikonomía* –y sus equivalentes latinos *dispensatio* y *dispositio*– es más bien el dispositivo con el que Tertuliano, en su polémica con el "inquieto" y "perversísimo" Práxeas, trata de enfrentar la imposibilidad de una argumentación filosófica de la articulación trinitaria. Tertuliano empieza así a tecnificar –y a su vez a volver más misterioso– el término, dejándolo en su forma griega:

> Nosotros siempre y ahora más que nunca [...] creemos en un solo Dios, aun con esta dispensación que llamamos *oikonomía* [*sub hac tamen dispensatione quam "oikonomiam" dicimus*], es decir que el único Dios tiene

> también un hijo, su palabra que ha salido fuera de él... [Tert., *Adv. Prax.*, 2, 1, p. 17.]

Poco después se confirma la tecnificación para neutralizar la objeción "monárquica" del rival:

> Los latinos se esfuerzan en repetir "monarquía", pero la *oikonomía* no quieren entenderla siquiera los griegos ["*oikonomíam*" *intelligere nolunt etiam Graeci*]. [*Ibid.*, 3, 2, p. 21.]

Pero el gesto decisivo es, como en Hipólito, la inversión del sintagma paulino "economía del misterio" en *oikonomiae sacramentum*, que inviste a la economía con toda la riqueza y la ambigüedad semántica de un término que significa, al mismo tiempo, juramento, consagración y misterio:

> Como si Dios, aun siendo único, no fuera todas las cosas, porque todo deriva de la unidad, a través de la unidad de la sustancia, y sin embargo no estuviera salvaguardado el misterio de la economía, que dispone la unidad en la Trinidad [*oikonomiae sacramentum, quae unitatem en trinitatem disponit*], ordenando en una tríada Padre, Hijo y Espíritu, tres, pero no por estado [*statu*] sino por grado [*gradu*]; no por sustancia [*substantia*] sino por forma [*forma*]; no por potencia [*potestate*], sino por especie [*specie*]... [*Ibid.*, 2, 4, p. 19.]

Kolping ha mostrado que Tertuliano no inventa el nuevo sentido cristiano de "sacramento", sino que debe haber encontrado el término en las traducciones latinas del *Nuevo Testamento* que circulaban en su época (en particular, de la *Epístola a los Efesios*; Kolping, p. 97). Mucho más relevante es la inversión del perspicuo sintagma paulino en la oscura fórmula *oikonomiae sacramentum* y el intento simultáneo de aclararla mediante una serie de oposiciones: estado/ grado, sustancia/ forma, potencia/ especie (tal como Hipólito recurría a la oposición *dýnamis/ oikonomía*). El antifilosófico Tertuliano recurre aquí, no sin prudencia, al vocabulario filosófico de su tiempo: la doctrina de una única naturaleza que se articula y distingue en varios grados es estoica (cfr. Pohlenz 1, 457), como es estoica la idea de una distinción que no divide "partes", sino que articula fuerzas y potencias (Tertuliano se refiere explícitamente a ella en el *De anima*; cfr. Pohlenz 1, p. 458).

La distinción entre separación sustancial y articulación económica vuelve a aparecer en 19, 8 (p. 99):

> El Padre y el Hijo son dos, pero esto no por efecto de una separación de sustancia, sino por una disposición económica [*non ex separatione substantiae, sed ex dispositione*], cuando declaramos al Hijo indivisible e inseparable del Padre, otro no por estado sino por grado [*nec statu sed gradu alium*].

Aquí "sustancia" debe entenderse como en Marco Aurelio (12, 30, 1): hay una única *ousía* común, aunque

se articula singularmente en individualidades innumerables, con sus particulares determinaciones cualitativas. Lo esencial, en todo caso, es que en Tertuliano la economía no se entiende como una heterogeneidad sustancial, sino como la articulación –a veces administrativo-gestional, a veces pragmático-retórica– de una única realidad. La heterogeneidad no concierne, pues, al ser y la ontología, sino al obrar y la praxis. Según un paradigma que marcará profundamente la teología cristiana, la Trinidad no es una articulación del ser divino, sino de su praxis.

2.12. El sentido estratégico del paradigma de la *oikonomía* se aclara en el extenso pasaje del cap. 3, en el que la economía es restituida a su naturaleza originaria de "administración de la casa". La definición del concepto jurídico-político de "administración" siempre fue problemática para los historiadores del derecho y la política, que han localizado el origen del derecho canónico entre los siglos XII y XIV, cuando el término *administratio* empieza a acercarse a *iurisdictio* en la terminología de los canonistas (Napoli, pp. 145-146). El pasaje de Tertuliano es interesante en esta perspectiva, porque contiene una suerte de paradigma teológico de la administración, que encuentra su *exemplum* perfecto en las jerarquías angélicas:

> Las personas simples, por no decir los ignorantes y los estúpidos, que son siempre la mayor parte de los creyentes, desde el momento en que la misma regla de fe [*ipsa*

> *regula fidei*] nos ha conducido de los múltiples dioses del mundo al único y verdadero Dios, no comprenden que se debe creer, sí, en un único Dios, pero con su *oikonomía*, y se asustan porque presumen que la *oikonomía* significa pluralidad y la disposición [*dispositio*] de la Trinidad, una división de la unidad, mientras que en cambio la unidad, extrayendo de sí misma la Trinidad, no es destruida por esta, sino administrada [*no destruatur ab illa, sed administretur*]. [Pert., *Adv. Prax.,* 3, 1, pp. 19-21.]

En este punto, la articulación de economía y monarquía en la figura de la administración se revela como la cuestión esencial en la argumentación de Tertuliano:

> Los latinos se esfuerzan en repetir "monarquía", pero la *oikonomía* no quieren entenderla siquiera los griegos. Pero yo, si algo sé de estas dos lenguas, sé que monarquía no significa otra cosa que un mando único y singular [*singulare et unicum imperium*]; la monarquía, por el hecho de que es de uno solo, no prescribe que aquel al que ella pertenece no pueda tener un hijo o no pueda hacerse hijo a sí mismo, o bien administrar su monarquía a través de quien quiera. Yo afirmo que ningún dominio es a tal punto de un único hombre, tan singular y monárquico, como para no poder ser administrado también por otras personas cercanas, que él ha previsto como sus funcionarios (*officiales*). Si luego quien detenta la monarquía tiene un hijo, la monarquía de repente no se divide ni deja de existir, si también el hijo se hace partícipe; pero en tanto

> sigue siendo ante todo de aquel del cual le es comunicada al hijo y mientras permanece suya, por esto es monarquía también la que se tiene en conjunto por dos personas así unidas. Si por ende la monarquía divina es administrada a través de muchas legiones y filas de ángeles, como está escrito: "mil y cien veces cien mil lo asistían y mil veces cientos lo obedecían", no por esto ha dejado de pertenecer a uno solo y de ser monarquía, por el hecho de ser administrada por tantos millares de virtudes. ¿De qué modo podría padecer Dios una división y una dispersión en el hijo y en el Espíritu Santo, que ocupan el segundo y el tercer rango y son tan partícipes de la sustancia del padre, si no las padece así por un gran número de ángeles, que son ajenos a la sustancia divina? ¿Crees quizá que los miembros, los hijos, los instrumentos y la propia fuerza y todas las riquezas de una monarquía son su subversión [*membra et pignora et instrumenta et ipsam vim ac totum censum monarchiae eversionem deputas eius*]? [*Ibid.*, 3, 2-5, pp. 21-23.]

Detengámonos en este pasaje extraordinario. Ante todo aquí se evoca la angelología como paradigma teológico de la administración, instituyendo, con un movimiento casi kafkiano, una correspondencia entre ángeles y funcionarios. Tertuliano retoma la imagen de Atenágoras (sin citarlo, como es usual en él); pero mientras que en el apologeta y filósofo ateniense el acento estaba puesto en el orden y la economía del cosmos, Tertuliano lo retoma para demostrar la conciliación necesaria de monarquía y economía.

Es igualmente esencial que, al afirmar la consustancialidad de monarquía y economía, evoca, sin nombrarlo, un motivo aristotélico. El tratado sobre la economía atribuida a Aristóteles comienza, en efecto, con la afirmación de la identidad entre economía y monarquía: "La política es una poliarquía, la economía es una monarquía [*he oikonomikè de monarchía*]" (Aristot., *Oec.*, 1, 1343a). Según un característico gesto suyo, el antifilósofo Tertuliano toma prestado de la tradición filosófica el nexo entre economía y monarquía, que desarrolla e invierte en el sentido en que la monarquía divina implica constitutivamente una economía, un aparato de gobierno que articula y, a la vez, revela el misterio.

La identificación aristotélica de monarquía y economía, largamente presente también en la Estoa, se encuentra por cierto entre las razones más o conscientes que han impulsado a los Padres a elaborar el paradigma trinitario en términos económicos y no políticos. Si Tertuliano puede escribir que la economía no comporta en ningún caso un *eversio* [subversión], esto también ocurre porque, según el paradigma aristotélico, el *oikôs* permanece en todo caso como una estructura esencialmente "monárquica". Sin embargo, es decisivo que la articulación trinitaria sea concebida aquí como funcional a una actividad de gobierno doméstico, en la que se resuelve integralmente sin implicar una escisión sobre el plano del ser. En esta perspectiva, el Espíritu Santo puede ser definido como "predicador de la única monarquía" y, a su vez, "intérprete de la economía", es decir, "expositor de toda verdad [...]

según el misterio cristiano [*oikonomiae interpretatorem... et deductorem omnis veritatis... secundum christianum sacramentum*]" (Tert., *Adv. Prax.*, 30, 5, p. 157). Una vez más, el "misterio de la economía", interpretado por los mismos que lo personifican y son sus actores, es un misterio no ontológico, sino práctico.

א *Si hasta aquí hemos subrayado sobre todo el aspecto cristológico de la economía, es porque el problema de la naturaleza divina de la tercera persona de la Trinidad y sus relaciones con las otras dos se establecen temáticamente en toda su dimensión recién en el transcurso del siglo IV. Es instructivo, desde este punto de vista, ver cómo Gregorio de Nacianzo, tras haber dedicado las oraciones 29 y 30 al problema del Hijo, siente la necesidad de añadir una oración ulterior, para ocuparse de esta figura divina que ha quedado casi sin mencionar (*ágraphon*) en las sagradas escrituras y cuyo tratamiento es, por lo tanto, particularmente "difícil de manejar" (*dyscherés*) (Greg. Naz.,* Or.*, XXXI, I-2, p. 746). Desde el punto de vista de la* oikonomía *trinitaria, es esencial el problema, que no podemos tocar aquí, de la "procesión" (*ekpóreusis*) de la tercera persona a partir las otras dos.*

2.13. Muchas veces se ha hecho notar el significado particular y decisivo que el tiempo y la historia asumen en el cristianismo. El cristianismo –se ha dicho– es una "religión histórica", no sólo porque se funda en una persona histórica (Jesús) y sobre acontecimientos que se pretenden

históricamente ocurridos (su pasión y resurrección), sino también porque da al tiempo un valor y un sentido soteriológico. Por esto –en la medida en que se interpreta a sí mismo en función de una perspectiva histórica– el cristianismo contiene desde el inicio "una filosofía o, mejor dicho, una teología de la historia" (Puech, p. 35).

Sin embargo, es igualmente importante añadir que la concepción cristiana de la historia nace y se desarrolla bajo el signo del paradigma económico y permanece inseparable de este. Una comprensión de la teología cristiana de la historia no puede limitarse entonces, como generalmente ocurre, a evocar de manera genérica la idea de *oikonomía* como sinónimo de desarrollo providencial de la historia según un esquema escatológico; debe analizar sobre todo las modalidades concretas en que el "misterio de la economía" ha forjado literalmente y determinado, de principio a fin, la experiencia de la historia de la que todavía en gran parte dependemos.

Este nexo esencial entre *oikonomía* e historia se aprecia con particular evidencia en Orígenes, un autor en quien el término *oikonomía* encuentra un amplio desarrollo. Cuando aparece por primera vez algo así como una historia en sentido moderno –es decir, como un proceso dotado de un sentido, aunque esté oculto–, se da precisamente bajo la forma de una "economía misteriosa" que, como tal, exige ser interpretada y comprendida. A propósito de los episodios enigmáticos de la historia de los judíos, como el incesto entre Lot y sus hijas o el doble matrimonio de Jacob, Orígenes escribe en *De principiis*:

> Que hay economías misteriosas [*oikonomíai tínes… mýstikai*] reveladas por las sagradas escrituras, todos, aun los más simples entre los que acceden a la doctrina, lo creen; qué son, los sabios y los no arrogantes confiesan no saberlo. Y si alguien se incomoda frente a la unión de Lot con sus hijas, frente a las dos hermanas casadas con Jacob y frente a las dos esclavas que han concebido de él, ellos dirán que se trata de misterios que no podemos conocer. [Orig., *Princ.,* 4, 2, 2, p. 303.]

La concepción cristiana de la historia resulta de la conjunción estratégica de esta doctrina de las "economías misteriosas" (en otro lugar, Orígenes habla de "un carácter oscuro y apócrifo de la economía [*tês oikonomías autoû tò lelethós kaì apókryphon*]") con la práctica de la interpretación de las escrituras.

"A través de las historias [*dià historías*] –escribe también Orígenes en *De principiis*–, de las guerras, de los vencidos como de los vencedores, algunos misterios se aclaran para aquellos que saben examinarlos" (Orig., *Princ.* 4, 2, 8, pp. 333-334). La tarea del docto cristiano se convierte así en la de "interpretar la historia [*historian allegoresai*]" (Orig., *Phil.*, 1, 29, p. 212), de modo que la contemplación de los acontecimientos narrados en las escrituras no "sean causa de errancia (*planâsthai)* para las almas no educadas" (*ibid.*, p. 214).

Si, a diferencia de cuanto ocurre en la historiografía clásica, la historia tiene para nosotros un sentido y una dirección que el historiador debe ser capaz de captar; si

ella no es simplemente una *series temporum*, sino algo que sigue un objetivo y un destino, esto ocurre sobre todo porque nuestra concepción de la historia se ha formado bajo el paradigma teológico de la revelación de un "misterio" que es, a su vez, una "economía", una organización y una "administración" de la vida divina y humana. Leer la historia es descifrar un misterio que nos concierne de modo esencial; pero este misterio no tiene que ver con algo así como el destino pagano o la necesidad estoica, sino que se refiere a una "economía" que dispone libremente las criaturas y los acontecimientos dejándoles a ellos su carácter contingente e incluso su libertad y sus inclinaciones:

> Creemos que Dios, padre de todas las cosas, a través del *lógos* de su inefable sabiduría, para la salvación de todas las criaturas, ha dispuesto [*dispensasse*, que traduce con toda probabilidad una forma del verbo *oikonomeîn*] todas las cosas individuales, de modo que ninguno de los espíritus o almas, o del modo en que se quieran llamar a estas existencias racionales, esté obligado a actuar contra la libertad de su albedrío, es decir de modo diferente a la inclinación de su mente [...] así los diversos movimientos se adaptan útil y adecuadamente a la consonancia de un mundo único. [Orig., *Princ.*, 2, 1, 2, p. 236.]

La historia cristiana se afirma contra el destino pagano como praxis libre; y, sin embargo, esta libertad, en tanto corresponde y realiza un designio divino, es ella misma

un misterio: el "misterio de la libertad", que no es sino la otra cara del "misterio de la economía".

א *El nexo que la teología cristiana establece entre* oikonomía *e historia es determinante para la comprensión de la filosofía de la historia en Occidente. Se puede decir, en particular, que la concepción de la historia en el idealismo alemán, desde Hegel hasta Schelling y aun hasta Feuerbach, no es sino el intento de pensar el nexo "económico" entre el proceso de la revelación divina y la historia (en los términos de Schelling que hemos citado, la "copertenencia" entre teología y* oikonomía*). Es curioso que cuando la izquierda hegeliana rompe con esta concepción teológica, sólo puede hacerlo a condición de poner en el centro del proceso histórico la economía en sentido moderno, es decir, la autoproducción histórica del hombre. En este sentido, ella sustituye la economía divina por una economía puramente humana.*

2.14. Un desarrollo del concepto de *oikonomía* que tendrá consecuencias decisivas en la cultura medieval y moderna es el que lo vincula con el tema de la providencia. Esta vinculación ha sido obra de Clemente de Alejandría y es quizá su contribución más original a la elaboración del paradigma teológico-económico. En los *Excerpta ex Theodoto*, Clemente menciona muchas veces, como hemos visto, el término *oikonomía* a propósito de los valentinianos; pero también en su obra maestra, los *Stromata*, el término muy a menudo aparece en toda su

gama de significados (cerca de sesenta veces en el índice de Stählin). Clemente se ocupa de precisar que la *oikonomía* no concierne sólo a la administración de la casa, sino a la del alma misma (Clem., *Str.*, II, 22, 17) y que no sólo el alma, sino incluso el universo entero se rige por una "economía" (*ibid.*, II, 225, 7); hay hasta una "economía de la leche" (*oikonomía toû gálaktos*), que hace que ella fluya en el seno de la mujer que ha parido (162, 21). Pero hay, sobre todo, una "economía del salvador" (el acercamiento es característico de Clemente: *he perì tôn sotéra oikonomía*: 34, 8; *oikonomía soterioû*: 455, 18; 398, 2), que ha sido profetizada y se ha cumplido con la pasión del Hijo. Y justamente en la perspectiva de esta "economía del salvador" (del salvador, y no de la salvación: el sentido original de "actividad, encargo" todavía está presente), Clemente reúne estrechamente economía y providencia (*prónoia*). En el *Protréptico*, había definido como "mitos vacíos" (*mýthoi kenoí*) a las historias de los dioses paganos (Clem., *Prot.*, 1, 2, 1); ahora, en un movimiento decisivo, escribe que "la filosofía según la divina tradición establece y afirma la providencia y, si se aparta la providencia [(*tês pronoías*) *anairetheíses*], la economía que le concierne al salvador aparece como una fábula [*mýthos… phaínetai*]" (Clem., *Str.*, II, 34, 8).

La preocupación por evitar que la "economía del salvador" pueda aparecer como un mito o una alegoría es constante en Clemente. Si alguien –escribe– dice que el Hijo de Dios, del creador del universo, ha asumido una carne y ha sido concebido en el vientre de una virgen, si

cuenta cómo se ha formado "su pobre carne visible", cómo ha sufrido la pasión y ha resucitado, todo esto "aparecerá para quien no conoce la verdad como una alegoría [*parabolé*]" (*ibid.*, 469, 3). Sólo la idea de providencia puede darle realidad y consistencia a aquello que parece mito o parábola: "dado que la providencia existe, es impío pensar que las profecías y la economía en torno al salvador no se hayan producido según la providencia" (329, 13).

Si no se entiende el nexo estrechísimo que une *oikonomía* y providencia, no es posible comparar la novedad de la teología cristiana con respecto a la mitología y a la "teología" pagana. La teología cristiana no es un "relato sobre los dioses"; es *inmediatamente* economía y providencia, es decir, actividad de autorrevelación, gobierno y cuidado del mundo. La divinidad se articula en una Trinidad, pero esta no es ni una "teogonía" ni una "mitología" sino una *oikonomía*, es decir, a la vez, articulación y administración de la vida divina y gobierno de las criaturas.

De aquí la peculiaridad de la concepción cristiana de la providencia. La noción de *prónoia* había tenido larga difusión en el mundo pagano gracias a la filosofía estoica; y cuando Clemente escribía "bella es la economía de lo creado [*ktistheîsa… oikonomía*], todo es bien administrado, nada ocurre sin razón" (314, 1), repetía ideas corrientes en la cultura alejandrina de su tiempo. Pero en tanto el tema estoico y judío de la *prónoia* se une ahora con la economía de la vida divina, la providencia adquiere un carácter personal y voluntario. Contra los estoicos y contra Alejandro de Afrodisia, que había afirmado que "la esencia

de los dioses está en la providencia, como la del fuego está en el calor", Clemente quita todo carácter naturalista e involuntario a la providencia:

> Dios no es bueno involuntariamente, del mismo modo en el que el fuego es dotado del poder de calentar: en él la distribución de los bienes es voluntaria [...] él no hace el bien por necesidad, sino que beneficia según una libre elección. [III, 32, 1.]

Las discusiones sobre el carácter libre o fatal, mediato o inmediato, general o particular de la providencia que, como veremos, dividirán a los teólogos y a los filósofos medievales de los siglos XIII a XVII tienen aquí su arquetipo.

Enlazando economía y providencia, Clemente no sólo, como ha sido observado (Torrance, p. 227), hace que la economía temporal de la salvación radique en la eternidad ("en hechos y palabras eternas": Clem., *Str.*, II, 493, 18). Inicia además el proceso que llevará a componer progresivamente la dualidad de teología y economía, entre la naturaleza de Dios y su acción histórica. Providencia significa que esta fractura, que en la teología cristiana corresponde al dualismo gnóstico entre un Dios ocioso y un demiurgo activo, es en realidad –o se pretende que sea– sólo aparente. El paradigma económico-gestional y el paradigma providencial muestran aquí su esencial copertenencia.

ℵ *Esta conjunción estratégica de economía y providencia muestra con claridad que, en Clemente, el término* oikonomía *no puede significar todavía, según la traducción común que volvería tautológica la conjunción, "plan divino". Sólo a partir del momento en que Hipólito y Tertuliano invierten la expresión paulina "economía del misterio" y Clemente une* oikonomía *y* prónoia, *los sentidos de los dos términos empezarán a indeterminarse.*

Un siglo después, en Juan Crisóstomo, el nexo entre economía y providencia se establece de manera firme, pero este no disminuye su carácter de "misterio". La economía ahora se define como "inefable" y su nexo con el "abismo" de la providencia es objeto de "estupor":

> Habiendo visto abrirse mar inmenso y, en esta parte y sobre este punto, habiendo querido explorar el abismo de su providencia, lleno de vértigo ante la indecibilidad de esta economía y maravillándose ante lo inefable… [Io., Chr., *Prov.*, p. 62.]

2.15. Es de particular interés para la historia semántica del término *oikonomía* el sentido de "excepción" que adquiere a partir de los siglos VI y VII, especialmente en el ámbito del derecho canónico de la iglesia bizantina. Aquí, el sentido teológico de misteriosa praxis divina emprendida para la salvación del género humano se funde con los conceptos de *aequitas* [equidad] y *epiekeia* procedentes del derecho romano y evoluciona hasta significar la dispensa

de la aplicación demasiado rígida de los cánones. En Focio, la diversidad y –a su vez– la contigüidad de los dos significados es clara:

> *Oikonomía* significa precisamente la extraordinaria e incomprensible encarnación del *Lógos*; en segundo lugar significa la restricción ocasional o la suspensión de la eficacia del rigor de las leyes y la introducción de atenuantes, que "economiza" [*dioikonomountos*] el mando de la ley en vistas a la debilidad de los que tienen que recibirla. [Phot., pp. 13-14.]

En esta dirección, tal como en teología se llegaba a una contraposición entre teología y economía, se produce en el derecho una contraposición entre "canon" y "economía" y la excepción se define como una decisión que no aplica estrictamente la ley, sino que "hace uso de la economía" (*ou kanonikós… all'oikonomíai chresámenoi;* Richter, p. 582). En este sentido, el término se introduce en el 692 en la legislación de la Iglesia y, con León VI (886-912), en la legislación imperial.

Que un término que designa la actividad salvífica de gobierno del mundo asuma el sentido de "excepción" muestra cuán complejas son las relaciones entre *oikonomía* y ley. También en este caso, sin embargo, los dos sentidos del término –tal como ocurrirá en la iglesia latina para los dos sentidos del término *dispensatio*, que al principio traduce *oikonomía* y adquiere después progresivamente el sentido de "administración"– son, a pesar de la aparente

distancia, perfectamente coherentes. El paradigma del gobierno y el del estado de excepción coinciden en la idea de una *oikonomía*, de una praxis gestional que gobierna el curso de las cosas, adaptándose cada vez, en su intento salvífico, a la naturaleza de la situación concreta con la que debe medirse.

א *El origen de la evolución que lleva al término* oikonomía *a asumir el sentido de "excepción" se puede tomar en una carta del teólogo capadocio Basilio a Anfiloquio. Consultado acerca del valor del bautismo suministrado por los cismáticos, Basilio contesta que este, contrariamente a la regla que habría querido que fuera nulo, al principio habían sido aceptado como válido "a causa de la economía de muchos"* (oikonomías éneka tôn pollôn*:* Bas.*, Epist., CLXXXVIII, 1; PG, 32, p. 669).*

Umbral

Ahora se puede captar con mayor precisión el sentido clave de la inversión de la expresión paulina "economía del misterio" en "misterio de la economía". Lo misterioso no es, como en Pablo, el plan divino de la redención, que requiere una actividad de realización y revelación –justamente, una *oikonomía*– en sí evidente; lo misteriosa es, ahora, la economía misma, la praxis misma a través de la cual Dios dispone al mismo tiempo la vida divina, articulándola en una Trinidad, y el mundo de las criaturas,

otorgando a todo acontecimiento un sentido oculto. Pero este sentido oculto no es solamente, según el modelo de la interpretación tipológica, alegoría y profecía de otros acontecimientos salvíficos, que se disponen así a constituir una historia; este coincide con la "economía misteriosa", con la dispensación misma de la vida divina y de su gobierno providencial del mundo. El arcano de la divinidad y el arcano del gobierno, la articulación trinitaria de la vida divina y la historia y la salvación de la humanidad son, al mismo tiempo, distintos e inseparables.

Sobre el terreno de la *oikonomía* se juega, entonces, una apuesta decisiva, en la que está en cuestión la concepción misma de lo divino y de sus relaciones con lo creado, que se ha ido formado progresivamente al final del mundo antiguo. Entre el unitarismo inarticulado de los monárquicos y el judaísmo y la proliferación gnóstica de las hipóstasis divinas, entre la extrañeza con respecto del mundo del Dios gnóstico y epicúreo y la idea estoica de un *deus actuosus* [dios activo] que provee al mundo, la *oikonomía* hace posible una conciliación en la cual un Dios trascendente, a la vez uno y trino, puede –permaneciendo trascendente– asumir sobre sí la cura del mundo y fundar una praxis inmanente de gobierno cuyo misterio supramundano coincide con la historia de la humanidad.

Sólo si se le devuelve al paradigma económico toda su pregnancia es posible superar las contradicciones exegéticas y las divisiones que han impedido a los estudiosos y a los teólogos modernos situarlo en su verdadero contexto problemático. En la base de la polémica, que constan-

temente ha dividido a los intérpretes en dos campos, está –como hemos visto– la pretendida cesura entre dos sentidos claramente distintos del término *oikonomía*. El primero se refiere a la articulación de la única sustancia divina en tres personas, y el segundo concierne a la administración histórica de la salvación (cfr. Prestige, p. 111, pero también Markus en Richter, p. 79). Así, según Verhoeven, Evans y Markus, la economía en Tertuliano no significa nada temporal y se refiere solamente al "despliegue interno de la sustancia divina en una Trinidad de personas" (Verhoeven, p. 110). Según Moingt, en cambio, la economía no "designa una relación en el ser" (Moingt, p. 922), sino sólo la manifestación histórica de la divinidad a través del plan de la salvación. La polémica entre los intérpretes descansa, entonces, sobre el falso presupuesto según el cual el término *oikonomía* tendría, como los *Urworte* de Abel, dos significados contradictorios, entre los cuales los Padres oscilarían de modo más o menos consciente. Un análisis más atento muestra que no se trata de dos significados del mismo término, sino del intento de reunir en una única esfera semántica –la del término *oikonomía*– una serie de planos cuya conciliación aparecía como problemática: extrañeza respecto del mundo y gobierno del mundo, unidad en el ser y pluralidad de acciones, ontología e historia.

Los dos supuestos significados del término –el que se refiere a la organización interior de la vida divina y el que atañe a la historia de la salvación– no sólo no se contradicen, sino que son correlativos y se vuelven plenamente

inteligibles sólo en su relación funcional. Ellos constituyen las dos caras de una única *oikonomía* divina en la que ontología y pragmática, articulación trinitaria y gobierno del mundo, se encomiendan recíprocamente la solución de sus aporías. En todo caso, es esencial que la primera articulación de lo que se convertirá en el dogma trinitario se presenta al inicio no en términos ontológico-metafísicos, sino como un dispositivo "económico" y como una actividad de gobierno, a la vez doméstico y mundano, de la monarquía divina ("unitas ex semetipsa derivans trinitatem, non destruatur ab illa sed administratur": Tert., *Adv. Prax*., 3, 1). Y sólo en una época posterior, cuando –con mayor o menor razón– se considere que estos problemas han sido resueltos por la dogmática postnicena, la teología y la economía se separarán y el término dejará de referirse a la organización de la vida divina para especializarse en el sentido de la historia de la salvación; pero, incluso en este punto, nunca se dividirán completamente y seguirán actuando hasta el final en una unidad funcional.

3
Ser y obrar

3.1. La preocupación que había guiado a los Padres, que fueron los primeros en elaborar la doctrina de la *oikonomía*, era con toda evidencia evitar una fractura del monoteísmo que podría haber reintroducido una pluralidad de figuras divinas y, con ellas, el politeísmo. Para huir de esta consecuencia extrema de la tesis trinitaria, Hipólito insiste en que Dios es uno según la *dýnamis* (es decir, en la terminología estoica de la que se sirve, según la *ousía*) y triple sólo según la economía, y Tertuliano le opone firmemente a Práxeas que la simple "disposición" de la economía no significa de ningún modo la separación de la sustancia. El ser divino no está dividido, porque la triplicidad de la que hablan los padres se sitúa en el plano de la *oikonomía* y no en el de la ontología.

La cesura que se quería evitar a cualquier precio en el plano del ser reaparece, sin embargo, como fractura entre Dios y su acción, entre ontología y praxis. Porque distinguir la sustancia o la naturaleza divina de su economía, equivale a separar en Dios el ser y el obrar, la sustancia y la praxis. Este es el secreto dualismo que la doctrina de la *oikonomía* ha insinuado en el cristianismo, algo así como

un germen gnóstico originario, que no se refiere tanto a la cesura entre dos figuras divinas, sino a la cesura entre Dios y su gobierno del mundo.

Tomemos en consideración la teología que Aristóteles desarrolla al final del libro XII de la *Metafísica*. Sería simplemente impensable distinguir, en el Dios que se describe aquí, entre ser y praxis. Si el Dios aristotélico mueve las esferas celestes como un motor inmóvil esto es porque tal es su naturaleza y no hay ninguna necesidad de suponer una voluntad especial o una actividad particular ordenada al cuidado de sí y del mundo. El cosmos clásico –su "hado" o "destino"– descansa sobre la perfecta unidad de ser y praxis.

La doctrina de la *oikonomía* pone radicalmente en cuestión esta unidad. La economía por la que Dios gobierna el mundo es, en efecto, completamente distinta de su ser y no es deducible de este. Es posible analizar la noción de Dios en el plano ontológico, enumerar sus atributos o negar, como en la teología apofática, uno a uno todos sus predicados, para llegar a la idea de un ser puro cuya esencia coincide con la existencia: pero eso no dirá rigurosamente nada de su relación con el mundo ni de cómo ha decidido gobernar el curso de la historia humana. Así como muchos siglos después Pascal verá lúcidamente en relación con el gobierno profano, la economía no tiene ningún fundamento en la ontología y el único modo de fundarla es esconder su origen (Pascal 1, p. 51). Por esto, tanto e incluso más misteriosa que la naturaleza de Dios es ahora su libre decisión de gobierno del mundo; el verdadero misterio, que estaba

"escondido por siglos en Dios" y que les ha sido revelado a los hombres en Cristo, no es el de su ser, sino el de su praxis salvadora: justamente el "misterio de la *oikonomía*", según la decisiva inversión estratégica del sintagma paulino. El misterio, que a partir de este momento no dejará de suscitar el asombro y el rigor crítico de los teólogos y los filósofos, no es de naturaleza ontológica, sino práctica.

El paradigma económico y el paradigma ontológico son, en su génesis teológica, perfectamente distintos, y sólo poco a poco la doctrina de la providencia y la reflexión moral buscarán, sin lograrlo nunca de manera plena, establecer un puente entre ellos. El hecho de que el trinitarismo y la cristología, antes de asumir una forma dogmático-especulativa, hayan sido concebidos en términos "económicos", seguirá marcando obstinadamente su desarrollo posterior. La ética en sentido moderno, con su séquito de insolubles aporías, nace, en este sentido, de la fractura entre ser y praxis que se produce al final del mundo antiguo y tiene su lugar eminente en la teología cristiana.

Si la noción de voluntad libre, marginal en el pensamiento clásico en su conjunto, se convierte en la categoría central primero de la teología cristiana y luego de la ética y de la ontología de la modernidad, es porque ambas se originan en aquella fractura y deberán confrontarse con ella hasta el final. Si el orden del cosmos antiguo "no es tanto voluntad de los dioses, sino de su misma naturaleza, impasible e inexorable, portadora de todo bien y todo mal, inaccesible a la plegaria [...] y pobre de misericordia" (Santillana, p.11), la idea de una voluntad de Dios, que decide en cambio libre

y cuidadosamente sus propias acciones y es incluso más fuerte que su omnipotencia, es la prueba irrefutable del quebrantamiento del destino antiguo y, además, el intento desesperado de darle un fundamento a la esfera anárquica de la praxis divina. Desesperado, porque voluntad sólo puede significar: falta de fundamento de la praxis, es decir, que en el ser no hay ningún fundamento para el obrar.

א *Más esencial que la oposición entre un dios bueno y uno malo es, en la gnosis, la de un dios extraño al mundo y un demiurgo que lo gobierna. Tanto Ireneo como Tertuliano ven con claridad este carácter "ocioso" y "epicúreo" del Dios bueno de Marción y Cerdón, al que le contraponen un dios que es, a la vez, bueno y activo en la creación: "Ellos –escribe Ireneo– finalmente se encontraron con el dios de Epicuro, un dios que no sirve para nada, ni para sí ni para los otros" (Ir., Haer., 3, 24, 2); y según Tertuliano, Marción habría "atribuido el nombre de Cristo a un dios tomado en préstamo a la escuela de Epicuro" (Tert.,* Adv. Marc., *1, 25, 3, p. 223).*

El intento de conciliar el dios ocioso y extraño al mundo con el dios actuosus *que lo crea y lo gobierna es por cierto una de las apuestas esenciales de la economía trinitaria; y de él dependen tanto el concepto mismo de* oikonomía *como las aporías que hacen tan ardua su definición.*

3.2. El problema que hace estallar la imagen del mundo de la tradición clásica al chocarse con la concepción cristiana es el de la creación. Lo que aquí es incompatible con

la concepción clásica no es tanto la idea de una operación divina, sino el hecho de que esta praxis no dependa necesariamente del ser ni se fundamente en él, sino que sea el resultado de un acto libre y gratuito de la voluntad. Si bien es cierto que la idea de una apraxia divina tiene bases sólidas en la tradición aristotélica, el pensamiento clásico –sobre todo a partir de la Estoa– no se niega a concebir una acción divina, y los apologistas no se privan de evocar, en este sentido, al demiurgo platónico. En cambio, es nueva la escisión entre ser y voluntad, naturaleza y acción, que introduce la teología cristiana. Los mismos autores que elaboran el paradigma económico subrayan con fuerza la heterogeneidad de la naturaleza y la voluntad en Dios. En este sentido, es ejemplar para todos el pasaje de Orígenes en el que la voluntad señala una verdadera y precisa cesura en Dios y en lo creado:

> Todo lo que existe en el cielo y sobre la tierra, visible o invisible, en cuanto se refiere a la naturaleza de Dios, no es [*quantum a naturam Dei pertinet, non sunt*], en cuanto se refiere a la voluntad del creador, es lo que quiso que fuera el que lo creó [*quantum ad voluntatem creatoris, sunt hoc, quod ea esse voluit ille qui fecit*]. [Orig., *In lib. 1 Reg. Hom.*, 1, 11. Cfr. Benz, pp. 330-331.]

Hay que distinguir en Dios entre esencia (*ousía*) y voluntad (*boulé*), insiste el pseudo-Justino. Si en Dios ser y querer fueran la misma cosa, él –dado que quiere muchas cosas– sería ora una cosa, ora otra, lo cual es imposible. Y si

él produjera a través de su ser, dado que su ser es necesario, estaría obligado a hacer lo que hace, y su creación no sería libre (Iustin., *Qu. Chr.*, 2, pp. 286-291).

El mismo motivo de la creación *ex nihilo*, como ha sido sugerido (Coccia, p. 46), no hace más que enfatizar la autonomía y la libertad de la praxis divina. Dios no ha creado el mundo por una necesidad de su naturaleza o su ser, sino porque así lo ha querido. A la pregunta "¿por qué Dios ha hecho el cielo y la tierra?", contesta Agustín: "*quia voluit*", "porque así lo ha querido" (Aug., *Gen. Man.,* 1, 2, 4). Y siglos después, en la cumbre de la escolástica, la imposibilidad de fundar la creación en el ser es claramente reafirmada *contra Gentiles* por Tomás: "Dios no actúa *per necessitatem naturae* [por necesidad de naturaleza], sino *per arbitrium voluntatis* [por arbitrio de la voluntad]" (*Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 23, n. 1). La voluntad es, entonces, el dispositivo que debe articular a la vez ser y acción, que se han dividido en Dios. El primado de la voluntad, que, según Heidegger, domina la historia de la metafísica occidental y llega a su punto cúlmine con Schelling y Nietzsche, tiene su raíz en la fractura entre el ser y el obrar en Dios y, por lo tanto, desde el principio es solidaria con la *oikonomía* teológica.

ℵ *La reconstrucción del dispositivo teológico fundado sobre la noción de voluntad está en el centro del libro de Benz* Marius Victorinus und die Entwicklung der abendlandischen Willenmetaphysik *[*Mario Victorino y el desarrollo de la metafísica occidental de la voluntad*], que constituye el punto*

de partida de toda investigación genealógica sobre el primado de la voluntad en la filosofía moderna. Benz muestra cómo, en la construcción de una "metafísica" de la voluntad en la filosofía occidental, convergen motivos neoplatónicos (el concepto de voluntad en Plotino como idéntico a la potencia y como bien que "se quiere a sí mismo") y temas gnósticos (la voluntad en Valentino y en Marcos como autobouletos boule*, voluntad que se quiere a sí misma). A través de Victorino, estos motivos neoplatónicos y tardo-antiguos penetran en el pensamiento de Agustín y determinan su concepción de la Trinidad.*

*Cuando Tomás identifica en Dios esencia y voluntad ("Est igitur voluntas Dei ipsa eius essentia" [*pues la voluntad de Dios es su misma esencia*]:* Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 73, n. 2), en realidad no hace otra cosa que llevar al extremo este primado de la voluntad. Ya que lo que la voluntad de Dios quiere es su propia esencia ("principale divinae voluntatis volitum est eius essentia":* ibid.*, lib. 1, cap. 74, n. 1), lo cual implica que la voluntad de Dios se quiere siempre a sí misma, es siempre voluntad de voluntad.*

Siguiendo las huellas de su maestro Ignace Meyerson, Jean Pierre Vernant había ya señalado en un importante estudio (Vernant, passim*) que la noción moderna de voluntad es un concepto esencialmente extraño a la tradición del pensamiento griego, y se forma mediante un lento proceso que coincide con aquel que lleva a la creación del Yo.*

3.3. Sólo en la perspectiva de esta fractura entre ser y praxis se vuelve plenamente comprensible el sentido de la

controversia sobre el arrianismo que divide de manera tan profunda a la iglesia entre los siglos IV y VI de la era cristiana. Muchas veces la disputa parece referirse a diferencias tan ínfimas y sutiles que no resulta fácil para los modernos entender qué era lo que en realidad estaba en juego en un conflicto tan encarnizado como para involucrar, junto con el emperador, a casi toda la cristiandad oriental. El problema, como se sabe, es el de la *arché* del Hijo; pero *arché* no tiene aquí un significado sólo cronológico; no significa simplemente "inicio". Tanto Arrio como sus adversarios acuerdan, de hecho, en afirmar que el Hijo ha sido engendrado por el Padre y que esta generación ha ocurrido "antes de los tiempos eternos" (*prò chrónon aiónon* en Arrio; *Ep. Alex.*, 2, en Simonetti, p. 76; *prò pánton tôn aiónon* en Eusebio de Cesarea; *Ep. Caes.*, 4, en Simonetti, p. 104). Arrio se ocupa de precisar que el Hijo ha sido generado *áchronos*, intemporalmente. Lo que está en cuestión aquí no es tanto una precedencia cronológica (el tiempo no existe todavía), ni sólo un problema de rango (que el Padre sea "mayor" que el Hijo es una opinión compartida por muchos de los antiarrianos); se trata, más bien, de decidir si el Hijo –es decir, la palabra y la praxis de Dios– está fundado en el Padre o si es, como él, sin principio, *ánarchos*, es decir infundado. Un análisis textual de las cartas de Arrio y de los escritos de sus adversarios muestra que el término decisivo en la controversia es precisamente *ánarchos* (sin *arché*, en el doble sentido que el término tiene en griego: fundamento y principio). "Sabemos que existe un único Dios, solo engendrado, solo eterno, solo *ánarchos*", escribe

Arrio en la *Carta a Alejandro* (2, en Simonetti, p. 78); el Hijo, que ha sido generado por el Padre primero y fuera del tiempo, tiene sin embargo su *arché* en el Padre, su principio-fundamento, y de él recibe el propio ser:

> Hay, pues, tres hipóstasis: Dios, que es causa de todas las cosas, solísimo y anárquico [*ánarchos monótatos*]; el Hijo, generado intemporalmente por el Padre, creado [pero poco antes Arrio había precisado "no como las otras criaturas"] y fundado [*themeliótheis*, de *themélios*, fundamento en sentido también arquitectónico] antes de los tiempos [...] sólo ha derivado el ser del Padre. [Arius, *Ep. Alex.*, 4, en Simonetti, p. 78.]

Sólo Dios Padre, afirma Eunomio en el mismo sentido, es "infundado, eterno, infinito [*ánarchos, aídios, ateleútetos*]" (*Exp*., 2, en Simonetti, p. 186); el Hijo es, en cambio, "en el principio-fundamento, pero no sin principio-fundamento [*en archè ónta, ouk' ánarchon*]" (*Exp*., 3, Simonetti, p. 188).

Contra esta tesis, que le da al *Lógos* un firme fundamento en el Padre, los obispos reunidos en Serdica por el emperador Constancio (343) afirman claramente que la disidencia no se refiere al carácter generado o no-generado del Hijo ("ninguno de nosotros niega que el Hijo es generado, pero generado antes que todas las cosas"), sino sólo sobre su *arché*: "no habría podido existir absolutamente [*pántote*] si hubiera tenido *arché*, puesto que el *lógos* que existe absolutamente no tiene *arché*" (*ibid*., p. 134). El Hijo

"absoluta, anárquica e infinitamente [*pantote, anarchos kai ateleutetos*] reina junto con el Padre" (*ibid*., p. 136).

La tesis nicena, que al final saldría victoriosa, muestra aquí su coherencia con la doctrina de la *oikonomía.* Así como esta no está fundada ni en la naturaleza ni en el ser de Dios, sino que constituye en sí misma un "misterio", así el Hijo –es decir, el que ha asumido en sí la economía de la salvación– está infundado en el Padre; es, como él, *ánarchos*, sin fundamento ni principio. La *oikonomía* y la cristología son –no sólo históricamente, sino también genéticamente– solidarias e inseparables: así como la praxis en la economía, así también el *Lógos*, la palabra de Dios, en la cristología es extirpado del ser y se vuelve anárquico (de aquí las constantes reservas de muchos partidarios de la ortodoxia antiarriana contra el término *homoúsios*, impuesto por Constantino). Si no se entiende esta vocación "anárquica" originaria de la cristología, no es posible comprender ni el desarrollo histórico posterior de la teología cristiana, con su latente tendencia ateológica, ni la historia de la filosofía occidental, con su cesura ética entre ontología y praxis. Que Cristo sea "anárquico", significa que, en última instancia, el lenguaje y la praxis no tienen fundamento en el ser. La "gigantomaquia" en torno al ser es, también y sobre todo, un conflicto entre ser y obrar, entre ontología y economía, entre un ser en sí incapaz de acción y una acción sin ser –y entre los dos, como apuesta, la idea de libertad–.

א *El intento de pensar en Dios el problema de un fundamento absolutamente infundado es evidente en un pasaje de Gregorio de Nacianzo:*

> El *ánarchon* [lo infundado], la *arché* y lo que está con la *arché* son un solo Dios. El ser anárquico no es la naturaleza de lo que es anárquico, pero sí lo es el ser ingenerado. Ninguna naturaleza es de hecho lo que no es, sino que es lo que es. La posición [*thésis*] de lo que es, no la sustracción [*anaéresis*] de lo que no es. Ni la *arché* está separada de lo anárquico por el hecho de ser *arché*: la *arché* es su naturaleza, tal como el ser anárquico no es la naturaleza de este. Estas cosas le conciernen a la naturaleza, pero no son la naturaleza. Y lo que está con lo anárquico y con la *arché* no es otra cosa que lo que ellos son. El nombre de lo anárquico es el Padre, el nombre de la *arché* es el Hijo y el de aquello que está con la *arché* es el Espíritu Santo. [Greg. Naz., *Or*., XLII, 15, p. 1014.]

En este pasaje tiene su paradigma teológico la dialéctica hegeliana: es suficiente con volver a colocar en el centro de este movimiento triádico la fuerza de lo negativo ("lo que no es") para obtener la posición hegeliana del fundamento.

La paradoja de la economía trinitaria, que debe mantener unido lo que ha dividido, aparece con claridad en otro teólogo capadocio, Gregorio de Nisa. En un pasaje de su Discurso catequístico*, afirma que tanto los griegos como los hebreos pueden aceptar que hay un* lógos *y un* pneûma *de Dios; pero "lo que ambos rechazarán al mismo tiempo como inverosímil*

*y poco conveniente en un discurso sobre Dios" es precisamente "la economía según el hombre del Lógos de Dios [*tèn de katà anthrópon oikonomían toû theoû logoû*]". Esta implica, en efecto, agrega inmediatamente después Gregorio, que lo que está en cuestión no es simplemente una facultad (*éxis*), como la palabra o el saber de Dios, sino "una potencia que existe realmente según la sustancia [*kat' ousían… hyphestôsa dýnamis*]" (Greg. Nys.* Or. Cat.*, 5, p. 161). El aporte de la economía trinitaria es, entonces, hipostasiar, dar existencia real al* lógos *y a la praxis de Dios, y, a la vez, afirmar que esta hipostatización no divide la unidad, sino que la "economiza" (los capadocios son de los primeros en usar estratégicamente en este sentido el término neoplatónico* hypóstasis*, en este caso en su forma verbal* hyphístamai*).*

*En Marcelo de Ancira, un autor del siglo IV, cuya "teología económica" ha llamado particularmente la atención de los estudiosos modernos, se puede ver con claridad cómo es concebida la relación entre economía y sustancia como una contraposición entre operación (*enérgeia*) y naturaleza (*phýsis*). Si la naturaleza divina permanece monádica e indivisa, esto es porque el* lógos *se separa sólo en la operación (*enérgeia móne*). Por esto la economía según la carne (o segunda economía, como escribe) es, por así decir, provisoria: ella terminará con la parusía, cuando Cristo (según* 1 Cor. *15, 25) haya sometido y pisoteado a todos los enemigos. En el mismo sentido, Marcelo puede escribir así que el* lógos *se ha vuelto, a través de la encarnación, hijo de Adán* kat'oikonomían *[según la economía], mientras que nosotros somos tales* katà phýsin *[según la naturaleza] (Seibt, p. 316).*

ℵ *La escisión teológica entre ser y praxis se encuentra todavía en el centro de las disputas que confrontan a Gregorio Palamás con Barlaam y con Prócoro en la teología bizantina del siglo XIV. La profesión de fe de los del Athos empieza así con una contraposición seca entre el ser de Dios (*ousía*) y su operación (*enérgeia*): "Sean anatema aquellos que dicen que la esencia divina y la operación son idénticas, únicas e indistintas. Creo además que esta operación y la esencia de Dios son realmente increadas [*aktiston*]." (Rigo, p. 144).*

3.4. La fractura entre ser y praxis se muestra en el lenguaje de los padres en la oposición terminológica entre teología y *oikonomía.* Esta oposición, aun cuando no está explícitamente presente en Hipólito, en Tertuliano y en Clemente de Alejandría, se encuentra sin embargo prefigurada en ellos, como hemos visto, en la distinción entre *dýnamis* y *oikonomía* (así, en los *Excerpta* clementinos cada ángel "tiene su propia *dýnamis* y su propia *oikonomía*", 1, 11, 4). En Eusebio de Cesarea, la antítesis ya está plenamente articulada, y a pesar de que no se trata de una verdadera oposición, puede comenzar su *Storia ecclesiastica* justamente con la enunciación de los dos *tópoi* de los que parte un único discurso:

> Mi *lógos* comienza por la economía y por la teología según el Cristo, que son más altas y mayores que aquellas según el hombre. Quien se apresta, en efecto, a transmitir por escrito la historia de las instrucciones eclesiásticas debe

> comenzar por la primera *oikonomía* según el propio Cristo, dado que hemos sido pensados como dignos de llevar también el nombre de él, *oikonomía* que es más divina de lo que le parece a la mayoría. [Eus., *H. E.*, 1, 1, 7-8.]

La distinción terminológica corresponde, en Eusebio, a la distinción entre la divinidad y la humanidad de Cristo, que él compara con la diferencia entre la cabeza (*kephalê*) y los pies:

> La condición de Cristo es doble, una que es similar a la cabeza del cuerpo, por la que es considerado Dios, y la otra comparable a los pies, por la cual, por motivo de nuestra salvación, se ha convertido en un hombre sometido como nosotros a la pasión… [*Ibid.*, 1, 2, 1.]

A partir de los capadocios, en particular con Gregorio de Nacianzo, la oposición entre teología y *oikonomía* se vuelve una distinción técnica para indicar no solamente dos ámbitos distintos (la naturaleza y la esencia de Dios por un lado y su acción salvadora por el otro, el ser y la praxis), sino también dos discursos y dos racionalidades diferentes, cada uno con su propia serie conceptual y sus caracteres específicos. Hay, entonces, dos *lógoi* respecto de Cristo, uno que concierne a su divinidad y uno que concierne a la economía de la encarnación y la salvación. Cada discurso, cada racionalidad tiene su terminología propia, que no debe ser confundida con la otra si se la quiere interpretar correctamente:

> En resumen, tú debes referir todos los nombres más elevados a la divinidad y a la naturaleza que es superior a la pasión y al cuerpo; aquellos más humildes, refiérelos en cambio al compuesto y a aquel que por ti se ha vaciado, se ha hecho carne y, por no decir algo peor, se ha hecho hombre y, luego, ha sido elevado para que tú, eliminando lo que de carnal y de terrenal hay en tu doctrina, aprendieras a engrandecerte con la divinidad y, sin quedarte en las cosas visibles, te hiciera elevar por las cosas inteligibles para que conocieras así cuál es el *lógos* de la naturaleza y cuál el de la economía. [Greg. Naz., *Or.*, XXIX, 18, p. 714.]

La distinción de las dos racionalidades es reafirmada en la oración dedicada a la fiesta de la natividad, en la que, después de haber evocado la infinidad y la incognoscibilidad de Dios, Gregorio escribe:

> Por ahora nos limitamos a estas consideraciones sobre Dios; este no es el momento de añadir otra, porque nuestro propósito no es la teología sino la economía. [*Ibid.*, XXXVIII, 5, p. 886.]

Unos cincuenta años después, Teodoreto de Ciro parece ser perfectamente consciente de la distinción y, a su vez, de la articulación recíproca entre estas dos racionalidades. "Para nosotros es necesario saber –escribe– qué términos pertenecen a la teología y cuáles a la economía" (*ad Heb.*, 4, 14; cfr. Gass, p. 490); si se confunden los

dos *lógoi*, se ve amenazada también la integridad de la economía de la encarnación y corre el riesgo de caer en la herejía monofisista. Si bien debe evitarse todo traslado indebido de las categorías de una racionalidad a la otra ("no hace falta trasladar a la economía lo que concierne a la teología", escribirá Juan Damasceno, *De fid. orth.*, 3, 15), las dos racionalidades están sin embargo vinculadas y la clara distinción entre los dos discursos no debe traducirse en un cesura sustancial. El cuidado que tienen los Padres de no confundir y, a su vez, de no separar los dos *lógoi* muestra que son conscientes de los riesgos implícitos en su heterogeneidad. Polemizando en el *Eranistes* contra un hipotético representante del monofisismo, Teodoreto afirma así que los Padres "han querido transmitir tanto el discurso de la teología como el de la economía, para que no creyéramos que una es la persona de la divinidad y otra la de la humanidad" (Theodoret., *Eran.*, 3, p. 228).

La distinción patrística entre teología y economía es tan fuerte que se reencuentra en los teólogos modernos como la oposición de la trinidad inmanente y la trinidad económica. La primera se refiere a Dios como es en sí mismo, y se dice por esto también "Trinidad de sustancia". La segunda se refiere en cambio a Dios en su acción salvadora, a través de la cual se revela a los hombres; por esto se dice también "Trinidad de revelación". La articulación entre estas dos trinidades, a la vez distintas e inseparables, es la tarea aporética que la *oikonomía* trinitaria deja en herencia a la teología cristiana, en particular a la doctrina del gobierno providencial del mundo, que se presenta por esto

como una máquina bipolar, cuya unidad siempre corre el riesgo de naufragar y debe ser siempre reconquistada.

3.5. Quizás en ninguna otra parte se muestra con tanta claridad la divergencia extrema y, al mismo tiempo, la solidaridad necesaria entre teología y economía como en las controversias en torno al monotelismo que dividen a los Padres en el siglo VII. Poseemos un texto, la *Disputa con Pirro* de Máximo el Confesor, donde el sentido estratégico de esta difícil articulación se vuelve plenamente comprensible. Según los monotelistas, cuyo manifiesto es la *Ekthesis* de Heraclio (638) y que en el diálogo están representados por Pirro, en Cristo hay dos naturalezas pero una sola voluntad (*thélesis*) y una sola actividad (*enérgeia*), "que efectúa tanto las obras divinas como las humanas" (Simonetti, p. 516). Lo que los monotelistas quieren evitar es que el difisismo, llevado al extremo, acabe por introducir una escisión también en la economía, es decir en la praxis divina, suponiendo en Cristo "dos voluntades que se oponen entre sí, como si el *lógos* de Dios quisiera realizar la pasión salvadora mientras que lo que es humano en él obstaculizara y cuestionara su voluntad" (*ibid.*, p. 518). Por esto, a Máximo, que afirma que a las dos naturalezas en Cristo sólo puede corresponderle dos voluntades y dos operaciones distintas, Pirro le responde que "eso fue dicho por los Padres para la teología, y no para la economía. No es digno de un pensamiento que ama la verdad trasladar a la economía

lo que fue afirmado para la teología, proponiendo algo tan absurdo" (*PG*, 91, 348).

La respuesta de Máximo es categórica y muestra que la articulación de los dos discursos coincide con un problema desde todo punto de vista decisivo. Si lo que dijeron los Padres para la teología, escribe, no valiera también para la economía, "entonces, después de la encarnación, el Hijo no es teologizado junto (*syntheológetai*) con el Padre. Y si no lo es, entonces no puede ser incluido a su vez en la invocación del bautismo, y la fe y la predicación serán vanas" (*ibid.*). En otro escrito, que tiene por objetivo subrayar la inseparabilidad de la teología y la economía, Máximo escribe: "El *lógos* de Dios encarnado [es decir el representante de la economía] enseña la teología" (*PG*, 90, 876).

No sorprende que un "economicismo" radical –que, al distinguir en el Hijo dos voluntades, amenaza la unidad misma del sujeto cristológico– tenga necesidad de afirmar la unidad de teología y economía, mientras que un "teologismo" –que trata de salvaguardar a toda costa aquella unidad– no titubee en oponer fuertemente los dos discursos. La distinción entre las dos racionalidades atraviesa continuamente el plano de las disputas teológicas y, así como la dogmática trinitaria y la cristología se han formado juntas y no pueden ser divididas de ningún modo, teología y economía no pueden separarse. Como las dos naturalezas coexisten en Cristo, según una fórmula estereotipada, "sin división ni confusión" (*adiaíretos kaì asynchytos*), así los dos discursos deben coincidir sin confundirse y distinguirse sin dividirse. Ya que lo que está

en juego en su relación no es solamente la cesura entre humanidad y divinidad en el Hijo sino, más en general, la cesura entre ser y praxis. La racionalidad económica y la racionalidad teológica tienen que obrar, por así decir, "en divergente acuerdo", para que no sea negada la economía del hijo ni se introduzca en Dios una escisión sustancial.

Sin embargo la racionalidad económica –a través de la cual la cristología había conocido su primera, incierta formulación– no dejará de arrojar su sombra sobre la teología. Y cuando el vocabulario de la *homoousía* y de la *homoiousía*, de la hipóstasis y de la naturaleza, haya recubierto casi completamente la primera formulación de la trinidad, la racionalidad económica, con su paradigma pragmático-gestional y no ontológico-epistémico, seguirá operando de modo subterráneo como una fuerza que tiende a erosionar y a debilitar la unidad de ontología y praxis, divinidad y humanidad.

א *La fractura entre ser y praxis y el carácter anárquico de la* oikonomía *divina constituyen el lugar lógico en el que se hace comprensible el nexo esencial que une, en nuestra cultura, el gobierno y la anarquía. No sólo algo así como un gobierno providencial del mundo es posible sólo porque la praxis carece de fundamento en el ser; además, este gobierno, que como veremos tiene su paradigma en el Hijo y en su* oikonomía, *es él mismo íntimamente anárquico. La anarquía es lo que el gobierno debe pre-suponer y asumir como el origen del que proviene y, a su vez, como la meta hacia la que se sigue dirigiendo. (Benjamin tenía razón en este sentido cuando escribía*

que no hay nada tan anárquico como el orden burgués; y la broma que Pasolini pone en labios de uno de los jerarcas del film Saló*: "La única anarquía verdadera es la del poder", es absolutamente seria.)*

De aquí la insuficiencia del intento de Reiner Schürmann, en su no obstante bellísimo libro sobre el Principe d'anarchie *[*Principio de anarquía*], de pensar una "economía anárquica", es decir infundada, en la perspectiva de una superación de la metafísica y de la historia del ser. Schürmann es, entre los filósofos postheideggerianos, el único que entendió el nexo que une el concepto teológico de* oikonomía *(al que deja, sin embargo, sin cuestionar) con el problema de la ontología y, en particular, con la lectura heideggeriana de la diferencia ontológica y de la estructura "epocal" de la historia del ser. En esta perspectiva, Schürmann trata de pensar la praxis y la historia sin ningún fundamento en el ser (es decir, de modo absolutamente an-árquico). Pero la ontoteología piensa desde siempre la praxis divina como infundada en el ser y se propone precisamente encontrar una articulación entre aquello que siempre ha dividido. La* oikonomía *es, entonces, desde siempre anárquica, sin fundamento; y en nuestra tradición política sólo será posible repensar el problema de la anarquía cuando se tome conciencia del secreto nexo teológico que la une al gobierno y a la providencia. El paradigma gubernamental, cuya genealogía estamos reconstruyendo aquí, en realidad es desde siempre "anárquico-gubernamental".*

Eso no significa que, más allá del gobierno y de la anarquía, no sea imaginable un Ingobernable, es decir algo que no pueda asumir nunca la forma de una oikonomía.

Umbral

En el ocaso de la cultura clásica, cuando la unidad del cosmos antiguo se fractura, y el ser y el obrar, la ontología y la praxis parecen bifurcar irrevocablemente sus destinos, vemos elaborarse en la teología cristiana una compleja doctrina en la que confluyen elementos judíos y paganos. Esta intenta leer –y a su vez recomponer– aquella fractura a través de un paradigma gestional y no-epistémico: la *oikonomía.* Según este paradigma, la praxis divina, desde la creación hasta la redención, no tiene fundamento en el ser de Dios y se distingue de él hasta realizarse en una persona separada, el *Lógos* o el Hijo; sin embargo, esta praxis anárquica e infundada tiene que poder conciliarse con la unidad de la sustancia. A través de la idea de una acción libre y voluntaria, que reúne creación y redención, este paradigma debía superar tanto la antítesis gnóstica entre un dios extraño al mundo y un demiurgo creador y señor del mundo, como la identidad pagana de ser y obrar, que hacía improbable la idea misma de creación. De este modo el desafío que la teología cristiana propone a la gnosis es el de lograr conciliar la trascendencia de Dios con la creación del mundo, y la ajenidad de Dios con respecto al mundo con la idea estoica y judía de un Dios que cuida del mundo y lo gobierna providencialmente. Frente a esta tarea aporética, la *oikonomía*, por su raíz gestional y administrativa, ofrecía un instrumento dócil que se presentaba, además, como un *lógos*, una racionalidad sustraída a todo vínculo externo y una praxis no aferrada

a necesidad ontológica o norma preconstituida algunas. La *oikonomía,* que era al mismo tiempo discurso y realidad, saber no-epistémico y praxis anárquica, permitió a los teólogos durante siglos definir la novedad central de la fe cristiana y, a su vez, hacer confluir en ella los resultados del pensamiento tardo-antiguo, estoico y neopitagórico, que se orientaba ya en un sentido "económico". En el ámbito de este paradigma se han formado los núcleos originales de la dogmática trinitaria y la cristología, y nunca se independizaron completamente de esta génesis, permaneciendo tributarios tanto de sus aporías como de sus éxitos.

Se entiende entonces en qué sentido puede decirse –es de esta tesis que partimos *contra* Schmitt– que la teología cristiana es desde el inicio económico-gestional y no político-estatal. Que la teología cristiana implica una economía y no sólo una política no significa, en cambio, que sea irrelevante para la historia de las ideas y las prácticas políticas de Occidente; por el contrario, el paradigma teológico-económico obliga a repensar esta historia otra vez y desde una nueva perspectiva, teniendo en cuenta los cruces decisivos entre la tradición política en sentido estricto y la tradición "económico-gubernamental", que se cristalizará, entre otras cosas, como veremos, en los tratados medievales *de gubernatione mundi.* Los dos paradigmas conviven y se entrecruzan hasta formar un sistema bipolar, cuya comprensión condiciona de manera preliminar toda interpretación de la historia política de occidente.

Con razón Moingt, en su gran monografía sobre Tertuliano, sugiere en un determinado momento que la traducción

más exacta de la expresión *unicus deus cum sua oikonomía* [un único Dios con su economía], la única capaz de mantener unidos los diferentes sentidos del término "economía", sería acaso "un sólo Dios con su gobierno, en el sentido en que 'gobierno' designa a los ministros del rey, cuyo poder es una emanación de la potencia real y no se identifica con ella, pero es necesaria en su ejercicio". Y que entendida de esta forma, "la economía significa el modo de administración a través de una pluralidad de la potencia divina" (Moingt, p. 923). En este significado auténticamente "gubernamental", el paradigma impolítico de la economía también muestra sus implicaciones políticas. La fractura entre teología y *oikonomía*, entre ser y acción, en la medida en que vuelve libre y "anárquica" la praxis, establece en efecto, al mismo tiempo, la posibilidad y la necesidad de su gobierno.

En un momento histórico que observa una crisis radical de los conceptos clásicos, tanto ontológicos como políticos, la armonía entre el principio trascendente y eterno y el orden inmanente del cosmos se despedaza, y el problema del "gobierno" del mundo y su legitimación se convierte en el problema político decisivo.

4
El reino y el gobierno

4.1. Una de las figuras más memorables en el ciclo narrativo de la Mesa Redonda es la del *Roi mehaignié*, el rey herido o mutilado (la palabra *mehaigniè* corresponde al italiano "magagnato" [magullado, tullido]), que reina sobre una *terre gaste*, un reino devastado, "donde el trigo no crece y los árboles no dan frutos". Según Chrétien de Troyes, el rey fue herido en batalla entre los muslos y mutilado de modo tal que no puede mantenerse en pie ni cabalgar. Por eso, cuando quiere divertirse, se hace subir a un barco y sale a pescar con anzuelo (de allí el apodo de Rey pescador), mientras que sus halconeros, arqueros y cazadores recorren sus bosques a gusto. Debe tratarse, sin embargo, de una muy extraña pesca, dado que Chrétien precisa poco después que hace quince años que el rey no sale de su habitación, donde es alimentado con una hostia que se le sirve del Santo Grial. Según otra fuente no menos acreditada, que recuerda la historia del cazador Graco de Kafka, el rey está cazando en un bosque cuando pierde sus perros y sus cazadores. Una vez que alcanza la costa del mar, encuentra sobre una nave una espada centelleante y, mientras intenta extraerla de la vaina, es mágicamente herido entre los muslos por una lanza.

En todo caso, el rey mutilado sólo se curará cuando Galaad, al final de la *quête*, unja su herida con la sangre que quedó en la punta de la lanza que había herido el pecho de Cristo.

De esta figura de un rey mutilado e impotente se han hecho las interpretaciones más variadas. Jessie Weston, en un libro que ejerció una notable influencia no sólo sobre los estudios artúricos sino también sobre la poesía del siglo XX, ha vinculado la figura del Rey pescador con el "principio divino de la vida y la fertilidad", con aquel "Espíritu de la Vegetación" que, siguiendo las huellas de los estudios de Frazer y de los folcloristas anglosajones, la autora encuentra, no sin una buena dosis de eclecticismo, en rituales y figuras mitológicas pertenecientes a las culturas más diversas, desde el Tammutz babilónico hasta el Adonis greco-fenicio.

En estas interpretaciones, sin embargo, permanece velado el hecho de que la leyenda contiene también, sin lugar a dudas, un mitologema auténticamente político, que puede leerse sin forzamientos como el paradigma de una soberanía dividida e impotente. Aun sin perder nada de su legitimidad y de su sacralidad, el rey ha sido, por algún motivo, separado de sus poderes y de sus actividades y reducido a la impotencia. No solamente no puede cazar ni montar a caballo (actividad que aquí parece simbolizar el poder mundano): también debe permanecer encerrado en su habitación, mientras que sus ministros (halconeros, arqueros y cazadores) ejercen el gobierno en su lugar y en su nombre. En este sentido, la escisión de la soberanía dramatizada en la figura del Rey pescador parece evocar

la dualidad que Benveniste reconoce en la realeza indoeuropea entre una función más bien mágico-religiosa y una función más propiamente política. Pero en las leyendas del Grial, el acento está puesto sobre todo en el carácter inoperante y separado del rey mutilado que, al menos hasta que no sea curado por el toque de la lanza mágica, es excluido de toda actividad concreta de gobierno. El *roi mehaignié* contiene, entonces, una suerte de prefiguración del soberano moderno, que "reina, pero no gobierna" y, desde esta perspectiva, la leyenda podría tener un sentido que nos concierne más de cerca.

4.2. Al comienzo de su libro sobre el *Monoteísmo como problema político*, un poco antes de afrontar el problema de la monarquía divina, Peterson analiza brevemente el tratado pseudoaristotélico *De mundo*, que para él representa algo así como un puente entre la política aristotélica y la concepción judía de la monarquía divina. Mientras que en Aristóteles Dios es el principio trascendente de todo movimiento, que guía al mundo como un estratega su ejército, aquí Dios –observa Peterson– es comparado con un titiritero que, permaneciendo invisible, mueve su títere con los hilos, o con el Gran Rey de los persas, que habita escondido en su palacio y gobierna el mundo a través de las filas innumerables de sus ministros y funcionarios.

> Para la imagen de la monarquía divina, lo determinante aquí no es la cuestión de si hay uno o más poderes

> [*Gewalten*], sino si Dios participa de las potencias [*Mächten*] que actúan en el cosmos. El autor quiere decir: Dios es el presupuesto por el cual la potencia (él se sirve, con terminología estoica, del término *dýnamis*, pero se refiere a la *kýnesis* aristotélica) actúa en el cosmos, pero precisamente por esto, él mismo no es potencia: *le roi regne, mais il ne gouverne pas* [el rey reina, pero no gobierna]. [Peterson 1, p. 27.]

Según Peterson, en el tratado pseudoaristotélico los paradigmas metafísico-teológicos y los paradigmas políticos están estrechamente entrelazados. La formulación última de una imagen metafísica del mundo –escribe, retomando casi al pie de la letra una tesis schmittiana– está siempre determinada por una decisión política. En este sentido, "la diferencia entre *Macht* (*potestas*, *dýnamis*) y *Gewalt* (*arché*), que el autor del tratado establece con respecto a Dios, es un problema metafísico-político", que puede asumir formas y sentidos diferentes y que puede desarrollarse tanto en el sentido de la distinción entre *auctoritas* y *potestas* como en el de la oposición gnóstica entre el dios y el demiurgo.

Antes de analizar las razones estratégicas de este extraño *excursus* sobre el sentido teológico de la oposición entre reino y gobierno, sería bueno ver más de cerca el texto por el que comienza, para verificar su fundamentación. En un gesto que lo acerca a los Padres que elaboraron el paradigma cristiano de la *oikonomía*, el desconocido autor del tratado –quien, según la mayoría de los estudiosos,

podría pertenecer al mismo círculo del judaísmo helenístico estoicizante del que provienen Filón y Aristóbulo– no distingue en verdad tanto entre *arché* y *dýnamis* en Dios, sino más bien entre esencia (*ousía*) y potencia (*dýnamis*). Los antiguos filósofos, escribe, que han afirmado que todo el mundo sensible está repleto de dioses, han pronunciado un discurso que no se refiere al ser de Dios, sino a su potencia (Aristot., *Mund.*, 397b). Mientras Dios reside, en verdad, en la región más alta de los cielos, su potencia "se difunde por todo el cosmos y es causa de la conservación [*soterías,* "salvación"] de todas las cosas que están sobre la tierra" (*ibid.*, 398b). Él es, a la vez, salvador (*sôter*) y generador (*gennetor*) de todo lo que ocurre en el cosmos; pero "no trabaja fatigosamente por sí mismo [*autourgos*], sino que hace uso de una potencia indefectible mediante la cual domina también aquellas cosas que están más alejadas de él" (*ibid.*, 397b). La potencia de Dios, que casi parece hacerse autónoma de su esencia, puede ser comparada entonces, haciendo total referencia al cap. X del libro XII de la *Metafísica*, con el jefe de un ejército en una batalla ("todo se pone en marcha por una única señal dada por el general que tiene el mando supremo", *Mund.*, 399b) o, con una imagen casi idéntica a aquella usada por Tertuliano para la *oikonomía* del Padre, con el imponente aparato administrativo del rey de los persas:

> El Rey en persona residía, por lo que se dice, en Susa o en Ectabana, totalmente invisible, en un palacio real [*basileíon oikôs*] maravilloso, circundado por un recinto

reluciente de oro, ámbar y marfil. Había en él numerosos vestíbulos contiguos y enormes galerías muy separadas entre sí y fortificadas con puertas de bronce y grandes murallas. Además, los hombres más importantes y expertos estaban dispuestos en orden jerárquico, unos junto a la persona del rey como guardaespaldas y asistentes, otros como guardas de algún recinto, porteros y auditores, de modo tal que el rey mismo, llamado por esto dueño y dios, pudiera ver y oír cada cosa. Luego estaban los jefes de la administración de los ingresos fiscales, los comandantes de las guerras y las partidas de caza, los funcionarios que recibían los dones y se ocupaban de todos los otros asuntos [...] y después estaban los correos, custodios, mensajeros (*aggeliáforoi*) y encargados de las señales luminosas. Tan perfecto era el orden, en particular el de los encargados de las señales, que el rey conocía el mismo día en Susa o en Ectabana lo que ocurría en toda Asia. Se debe creer entonces que la superioridad del Gran Rey, comparada con la del Dios que domina el cosmos, sea igualmente inferior a la del animal más humilde y débil con respecto a la del rey. Y si no es conveniente pensar que Jerjes en persona despachara todos los asuntos, ejecutara directamente los propios deseos y presidiera la administración en cada aspecto, mucho más indigno sería pensarlo de Dios. [*Ibid*., 398a-398b.]

Con un gesto característico, el aparato administrativo por el que los soberanos de la tierra conservan su reino se

convierte en el paradigma del gobierno divino del mundo. El autor del tratado se ocupa, no obstante, de aclarar con respecto a este tema que la analogía entre la potencia de dios y el aparato burocrático no debe exagerarse hasta el punto de separar completamente a Dios de su potencia (del mismo modo que, según los Padres, la *oikonomía* no debe implicar una división de la sustancia divina). A diferencia de los soberanos terrenos, Dios no tiene, en efecto, necesidad de "muchas manos extrañas" (*polycheiría*), sino que "a través de un simple movimiento del primer cielo, prodiga su potencia a las cosas que ocurren inmediatamente después y a aquellas que poco a poco se encuentran más lejos" (*ibid.*, 398b). Si es verdad que el rey reina pero no gobierna, su gobierno –su potencia– no puede estar completamente separado de él. Existe, en este sentido, una correspondencia casi perfecta entre esta concepción judeo-estoica del gobierno divino del mundo y la idea cristiana de una economía providencial, tal como demuestra el largo pasaje del capítulo sexto que describe este gobierno en los términos de un verdadero orden providencial del cosmos:

> La única armonía de todas las cosas que cantan y bailan juntas por los cielos deriva de un único principio y tiende a un solo fin, y por esto el universo ha sido llamado cosmos [orden] y no acosmia [desorden]. Y así como en el coro, cuando el corifeo entona el canto, lo sigue todo el coro de los hombres y las mujeres, que fundiendo las diversas voces agudas y graves producen una sola y afinada armonía, así también ocurre para el

> Dios que gobierna el universo. En efecto, a la señal dada específicamente por el que se podría llamar corifeo, se mueven los astros, todos los cielos y el sol, que ilumina todas las cosas, cumple sus dos viajes, determinando con uno el día y la noche y con el otro las cuatro estaciones del año, corriendo primero hacia el norte y luego retornando hacia el Sur. Y en el momento oportuno, por efecto de la causa primera, se ocasionan las lluvias, los vientos, los rocíos y los otros fenómenos alrededor de nosotros… [*Ibid.*, 399a.]

La analogía entre las imágenes del *De mundo* y las que usan los teóricos de la *oikonomía* es tal que, por cierto, no sorprende encontrar el término *oikonoméo* mencionado a propósito del gobierno divino del mundo, comparado con la acción de la ley en una ciudad ("la ley, permaneciendo inmóvil, gobierna todas las cosas, *pánta oikónomei"*, *ibid.*, 400b). Mucho más llamativo es que, también en esta ocasión, Peterson se abstiene de hacer la menor alusión a la teología económica, que permitiría poner en relación este texto con la teología política judeo-cristiana.

4.3. En su tardía e irritada réplica a Peterson, Carl Schmitt analiza con un particular cuidado el uso de la "fórmula de dudosa fama" *le roi règne, mais il ne gouverne pas* por parte del teólogo en el tratado de 1935. "Yo creo –escribe no sin ironía– que la inserción de la fórmula en este contexto es la contribución más interesante que Peterson,

quizás inconscientemente, ha realizado a la teología política" (Schmitt 2, 42). Schmitt busca los antecedentes de la fórmula en Adolf Thiers, quien la usa como palabra clave de la monarquía parlamentaria, y antes aun, en su versión latina (*rex regnat, sed no gubernat*), en las polémicas del siglo XVII contra el rey Segismundo III de Polonia. De allí que es tan asombroso, para Schmitt, el gesto decidido con el que Peterson desplaza hacia atrás la fórmula, trasladándola a los comienzos de la teología cristiana. "Esto muestra cuánta reflexión y cuánto trabajo de pensamiento pueden invertirse en una formulación teológico-política o metafísico-política idónea" (*ibid.*, 43). La verdadera contribución de Peterson a la teología política no consistiría, entonces, en haber sido exitoso al demostrar la imposibilidad de una teología política cristiana, sino en haber sabido ver la analogía entre el paradigma político liberal que separa reino y gobierno y el paradigma teológico que distingue entre *arché* y *dýnamis* en Dios.

También esta vez, sin embargo, el aparente desacuerdo entre los dos contendientes esconde una solidaridad más esencial. Tanto Peterson como Schmitt son, en efecto, adversarios convencidos de la fórmula: Peterson, porque ella define el modelo teológico judeo-helenístico que está en la base de la teología política que él quiere criticar; Schmitt, porque ella provee el lema y la palabra clave de la democracia liberal contra la que está en guerra. También aquí es decisivo, para comprender las implicaciones estratégicas de la argumentación de Peterson, averiguar no sólo lo que dice, sino también lo que calla. Como debería

ser ya evidente, la distinción entre reino y gobierno no encuentra, de hecho, su paradigma teológico sólo en el judaísmo helenizante, como Peterson parece dar por sentado, sino también –y sobre todo– en los teólogos cristianos que, entre los siglos III y V, elaboran la distinción entre ser y *oikonomía*, entre racionalidad teológica y racionalidad económica. Las razones que llevan a Peterson a mantener el paradigma Reino/Gobierno dentro de los límites de la teología política judía y pagana son, entonces, exactamente las mismas que lo habían llevado a pasar por alto la originaria formulación "económica" de la doctrina trinitaria. Una vez eliminado, contra Schmitt, el paradigma teológico-político, se trataba entonces de impedir a toda costa –esta vez de acuerdo con Schmitt– que lo sucediera en su lugar el teológico-económico. Mucho más urgente se vuelve, entonces, una nueva y más profunda investigación genealógica sobre los presupuestos y sobre las implicaciones teológicas de la distinción Reino/Gobierno.

ℵ *Según Peterson, un paradigma "económico" en sentido estricto es parte de la herencia judía de la modernidad, en la que los bancos tienden a ocupar el lugar del templo. Sólo el sacrificio de Cristo en la cima del Gólgota señala el fin de los sacrificios en el templo hebreo. Según Peterson, de hecho, la expulsión de los mercaderes del templo muestra que detrás del sacrificio del Gólgota está "la dialéctica de dinero y sacrificio". Después de la destrucción del templo, los judíos han tratado de reemplazar el sacrificio por la limosna.*

> Pero el dinero que se le ofrece a Dios y se acumula en el templo transforma el templo en un banco […] Los judíos, que habían renunciado al orden político, cuando declaraban no tener ningún rey […] condenando a Jesús a causa de sus palabras contra el templo, quisieron salvar el orden económico. [Peterson 2, p. 145.]

Esta sustitución de la política por la economía es precisamente lo que se ha vuelto imposible por el sacrificio de Cristo.

> Nuestros bancos se han transformado en templos, pero precisamente ellos hacen evidente, en el así llamado orden económico, la superioridad del sacrificio sangriento del Gólgota y muestran la imposibilidad de salvar aquello que es histórico […] Así como los reinos mundanos de los pueblos de la tierra después del sacrificio escatológico ya no pueden ser "salvados" en el orden político, así también el "orden económico" de los judíos no puede ser conservado en la forma de una conexión entre templo y dinero. [*Ibid.*]

De este modo, tanto la teología política como la económica son excluidas del cristianismo como una herencia puramente judía.

4.4. La hostilidad de Schmitt frente a todo intento de separar Reino y Gobierno y, en particular, sus reservas contra la doctrina democrático-liberal de la separación

de los poderes, que está estrechamente conectada con aquella división, emerge muchas veces en su obra. Ya en la *Verfassungslehre* [Teoría de la Constitución] de 1928 cita la fórmula a propósito de la "monarquía parlamentaria de estilo belga", en la cual la dirección de los asuntos está en manos de los ministros, mientras que el rey representa una suerte de "poder neutral". El único significado positivo que Schmitt parece reconocerle aquí a la separación entre Reino y Gobierno es aquel que la reconduce a la distinción entre *auctoritas* y *potestas:*

> La cuestión planteada por un gran maestro del derecho público, Max von Seydel: qué queda del *regner* [reinar] si se le quita el *gouverner* [gobernar], sólo puede resolverse si se distingue entre *potestas* y *auctoritas*, y se toma conciencia del significado peculiar de la autoridad frente al poder político. [Schmitt 4, pp. 382-383.]

En el ensayo de 1933 titulado *Estado, movimiento, pueblo*, Schmitt expresa este significado con claridad en el momento en que, tratando de delinear la nueva constitución del *Reich* nacionalsocialista, reelabora en una nueva perspectiva la distinción entre Reino y Gobierno. Aunque durante los conflictos político-sociales extremos de la República de Weimar había defendido enérgicamente la extensión de los poderes del presidente del *Reich* en tanto "custodio de la constitución", ahora Schmitt afirma que el presidente "ha vuelto de nuevo a una suerte de posición 'constitucional' de jefe autoritario de Estado

qui règne et ne gouverne pas" (Schmitt 5, p. 10). Frente a este soberano que no gobierna, se encuentra ahora, en la persona del canciller Adolf Hitler, no sólo una función de gobierno (*Regierung*), sino una nueva figura del poder político que Schmitt denomina *Führung* y que es preciso distinguir, justamente, del gobierno tradicional. Es en este contexto que Schmitt traza una genealogía del "gobierno de los hombres" que parece anticipar, en un giro vertiginoso, aquella que, en la segunda mitad de los años 70, ocupará a Michel Foucault en sus cursos en el *Collège de France.* Como Foucault, Schmitt ve en el pastorado de la Iglesia católica el paradigma del concepto moderno de gobierno:

> *Conducir* [*führen*] no es dar órdenes [...] La Iglesia católica romana, a través de su poder de dominio sobre los creyentes, ha transformado y completado la imagen del pastor y el rebaño en una idea teológico-dogmática. [*Ibid.*, 41.]

De modo similar, en un célebre pasaje del *Político*, Platón

> se ocupa de las diversas comparaciones entre el hombre de Estado y un médico, un pastor o un timonel, para confirmar después la imagen del timonel. Esta pasó mediante el *gubernator* a todas las lenguas influidas por el latín de los pueblos románicos y anglosajones, y se ha convertido en la palabra para gobierno [*Regierung*] como

gouvernement, governo, government o como el *gubernium* de la antigua monarquía de los Habsburgo. La historia de este *gubernator* contiene un precioso ejemplo de cómo una comparación imaginativa se convierte en un concepto jurídico-técnico. [*Ibid*., pp. 41-42.]

א *Sobre esta base gubernamental, Schmitt trata de delinear el "sentido esencialmente alemán" (*ibid.*, p. 42) del concepto nacionalsocialista de* Führung*, que "no desciende ni de alegorías y representaciones barrocas [alusión a la teoría de la soberanía que Benjamin desarrolla en el* Ursprung *[*Æl origen del drama barroco alemán*], ni de una* idée générale *cartesiana", sino que es "un concepto del presente inmediato y de una efectiva presencia" (*ibid.*). La distinción no es fácil, porque un sentido "esencialmente alemán" del término no existe y la palabra* Führung *como el verbo* führen *y el sustantivo* Führer *(a diferencia del italiano* duce*, que conocía ya una especialización en sentido político-militar, por ejemplo en el término veneciano "doge") remiten a una esfera semántica extremadamente vasta, que comprende a todos aquellos casos en los que alguien guía y orienta el movimiento de un ser viviente, de un vehículo o de un objeto (incluido, naturalmente, el caso del* gubernator*, es decir del timonel de un barco). Por otro lado, cuando un poco antes analizaba la triple articulación de la nueva constitución material nacionalsocialista en "Estado", "movimiento" y "pueblo", Schmitt había definido al pueblo como "el lado impolítico [*unpolitische Seite*], que crece bajo la protección y a la sombra de las decisiones políticas" (*ibid.*, p. 12), asignándole*

de este modo al partido y al Führer *una función pastoral y gubernamental inconfundible. Lo que distingue, sin embargo, la* Führung *del paradigma pastoral-gubernamental es, según Schmitt, que mientras en este "el pastor permanece absolutamente trascendente con respecto del rebaño" (*ibid.*, p. 41), la* Führung *se define en cambio "por una absoluta igualdad de especie (*Artgleichheit*) entre el* Führer *y su séquito" (*ibid.*, p. 42). El concepto de* Führung *aparece aquí como una secularización del paradigma pastoral, que le suprime su carácter trascendente. Para sustraer la* Führung *del modelo gubernamental, Schmitt, sin embargo, está obligado a darle un rango constitucional al concepto de raza, por el cual el elemento impolítico –el pueblo– es politizado en el único modo posible según Schmitt: haciendo de la igualdad de estirpe el criterio que, separando al extraño del igual, decide en cada ocasión quién es el amigo y quién, el enemigo. No sin analogías con el análisis que Foucault desarrollará en* Il faut defendre la societé *[*Hay que defender la sociedad*]*[1]*, el racismo se convierte así en el dispositivo a través del cual el poder soberano (que coincide para Foucault con el poder de vida y de muerte, y para Schmitt con la decisión sobre la excepción) es reinsertado en el biopoder. De este modo, el paradigma económico-gubernamental es remitido a una esfera auténticamente política, en la que la separación entre los poderes pierde su sentido y el acto de gobierno (*Regierungakt*) cede el puesto a la actividad única "por la cual el* Führer *afirma su* Führertum *supremo".*

[1] Existe traducción castellana: *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

4.5. Un paradigma teológico de la división entre Reino y Gobierno se encuentra en Numenio. Este filósofo platonizante, activo hacia la segunda mitad del siglo II, que ejerció una influencia nada irrelevante sobre Eusebio de Cesarea y, a través de él, sobre la teología cristiana, distingue en efecto dos dioses. El primero, definido como rey, es extraño al mundo, trascendente y completamente inoperoso; el segundo, en cambio, es activo y se ocupa del gobierno del mundo.

Todo el fragmento 12, que ha sido conservado por Eusebio (*Praep. evang.*, II, 18, 8), gira en torno al problema de la operosidad o inoperosidad del primer dios:

> No es necesario que el primero sea operoso [*demiourgeîn*] y hace falta considerar al primer dios como padre del dios operoso. Si nuestra investigación concerniese al principio operoso, entonces, diciendo que aquel que existe como primero debe poseer de modo eminente el hacer, nuestro exordio sería adecuado; pero si el discurso no concierne al principio operoso, sino al primero, entonces un lenguaje similar me repugna [...] el primer dios es inoperoso [*argos*] en cuanto a todas las obras y es el rey [*basileús*], el dios operoso [*demiurgikón*] gobierna [*hegemoneîn*] en cambio moviéndose a través del cielo. [Num., fr. 12, p. 54.]

Ya Peterson había observado que lo decisivo aquí no es tanto el hecho de que se den uno o más dioses, sino sobre todo que la divinidad suprema sea o no partícipe de las fuerzas que gobiernan el mundo: “Del principio

según el cual Dios reina, pero no gobierna, se llega entonces a discutir la consecuencia gnóstica de que el reino de Dios es bueno, pero que el gobierno del demiurgo –o de las fuerzas demiúrgicas, que pueden ser consideradas también bajo la categoría de los funcionarios– es malvado; que, en otras palabras, el gobierno siempre tiene la culpa" (Peterson 1, pp. 27-28). Gnóstica, en este sentido, no es simplemente una concepción política que opone un Dios bueno a un demiurgo malvado sino aquella que ante todo distingue entre un dios ocioso y sin relación con el mundo y un Dios que interviene activamente para gobernarlo. La oposición entre Reino y Gobierno es, entonces, parte de la herencia gnóstica de la política moderna.

¿Cuál es el sentido de esta distinción? ¿Y por qué el primer Dios es definido como "rey"? En un estudio instructivo, Heinrich Dörrie ha reconstruido el origen platónico (más precisamente, en el ambiente de la antigua Academia) de esta metáfora real de la divinidad. Esta se remonta al *excursus* esotérico de la segunda carta platónica (o pseudoplatónica), que distingue un "rey del todo" (*pánton basiléa*), causa y fin de todas las cosas, y un segundo y un tercer dios, en torno a los cuales están las cosas segundas y terceras (Plat., *Epist.*, 2, 312e). Dörrie sigue la historia de esta imagen a través de Apuleyo, Numenio, Orígenes y Clemente de Alejandría, hasta Plotino, en cuyas *Enéadas* aparece cuatro veces. En la estrategia de las *Enéadas*, la metáfora del dios-rey, con su ecuación entre poder celeste y poder terrenal, permitiría "aclarar la teología de Plotino frente a los gnósticos" (Dörrie, p. 233):

> Plotino la adopta porque ve expresado allí un punto esencial de su teología. Por otra parte, aquí se debe referir a la representación de Dios del tiempo dominante, que no hace diferencia entre poder terrenal y poder celeste: Dios debe ser circundado por una corte ordenada de manera jerárquica, exactamente como el soberano terrenal. [*Ibid.*, 232.]

La teología de Numenio desarrolla entonces un paradigma que no es solamente gnóstico, sino que circulaba en el antiguo y medio platonismo y que, presuponiendo dos (o tres) figuras divinas al mismo tiempo distintas y coordinadas, no podía no suscitar el interés de los teóricos de la *oikonomía* cristiana. Su aporte específico consiste, no obstante, en conectar la figura del dios-rey y la del demiurgo con la oposición entre operosidad e inoperosidad, inmanencia y trascendencia. Este representa, entonces, el caso-límite de una tendencia que divide radicalmente Reino y Gobierno, separando un monarca sustancialmente extraño al cosmos del gobierno inmanente de las cosas mundanas. En esta perspectiva es interesante, en el fragmento 12, la contraposición terminológica entre *basileús* (referido al primer Dios) y *hegemoneîn* (referido al demiurgo), que indica una función específica y activa de guía y mando: *hegemón* (como el latín *dux*) es el animal que en su momento guía un rebaño, el conductor de un carro, el comandante militar y, técnicamente, el gobernador de una provincia. También en Numenio, a pesar de que la distinción entre Reino y Gobierno es bien clara, los dos términos no están sin embargo

desconectados y el segundo dios representa de algún modo un complemento necesario del primero. En este sentido, el demiurgo es comparado con el timonel de un barco; y así como este investiga el cielo para orientarse, así aquel, para orientarse en su función de gobierno, "contempla, en lugar del cielo, al dios más alto" (fr. 18). Otro fragmento compara la relación entre el primer dios y el demiurgo con la del sembrador y el campesino: el dios mundano trasplanta, cura y distribuye las semillas que el primero ha esparcido en las almas (fr. 13). El dios que gobierna tiene, en realidad, necesidad del dios inoperoso y lo presupone, tal como este necesita de la actividad del demiurgo. Todo hace pensar, entonces, que el reino del primer dios forma un sistema funcional con el gobierno del demiurgo, tal como, en la *oikonomía* cristiana, el dios que asume la obra de la salvación, incluso siendo una hipóstasis anárquica, ejecuta en realidad la voluntad del padre.

ℵ *En la historia de la iglesia primitiva, es Marción quien afirma de manera más radical la antinomia gnóstica entre un dios extraño al mundo y un demiurgo mundano ("Gott ist der Fremde" [Dios es el extranjero] es el lema con el que Harnack compendia su evangelio: Harnack, p. 4). La* oikonomía *cristiana puede ser vista en esta perspectiva como un intento de superar el marcionismo, introduciendo la antinomia gnóstica en la divinidad y conciliando de este modo ajenidad con respecto al mundo y gobierno del mundo. El Dios que ha creado el mundo tiene ahora ante sí una naturaleza corrompida por el pecado y devenida extraña, que el dios salvador, al que ha sido confiado*

el gobierno del mundo, tiene que redimir para un reino que no es, sin embargo, de este mundo.

א *Una singular figura de* deus otiosus*, que, sin embargo, es también creador, aparece en la* Apología *de Apuleyo, donde el* summus genitor *[*sumo progenitor*] y el* assiduus mundi sui opifex *[*artífice asiduo de su mundo*] es definido como "sine opera opifex", artífice sin obra y "sine propagatione genitor", progenitor sin generación (*Apol.*, 64).*

4.6 El paradigma filosófico de la distinción entre Reino y Gobierno está contenido en el capítulo conclusivo del libro XII de la *Metafísica*, el mismo del que Peterson extrae la cita que abre su tratado contra la teología política. Aristóteles acaba de exponer la que se ha convenido en llamar su "teología", donde Dios aparece como el primer motor inmóvil que mueve las esferas celestes y cuya forma de vida (*diagogé*) es, en su esencia, pensamiento del pensamiento. El capítulo que sigue, el décimo, está dedicado –al menos en apariencia sin ninguna continuidad lógica– al problema de la relación entre el bien y el mundo (o acerca del modo "en que la naturaleza del todo posee el bien") y es interpretado tradicionalmente como una teoría de la superioridad del paradigma de la trascendencia sobre el de la inmanencia. En su comentario al libro XII de la *Metafísica,* Tomás escribe que "el bien separado que es el primer motor es un bien superior al bien del orden que está en el universo" (*Sent. Metaph.*, lib. 12, L. 12, n. 5); y

el autor de la edición crítica más reciente del texto aristotélico, William D. Ross, afirma en el mismo sentido que "la doctrina aquí expuesta es que el bien existe no sólo de manera inmanente en el mundo, sino de modo trascendente en Dios, y es más, existe de modo más fundamental en Dios, desde el momento en que es la fuente de todo bien mundano" (Ross, p. 401).

El pasaje en cuestión es verdaderamente uno de los más complejos y lleno de implicaciones de todo el tratado y de ningún modo puede simplificarse en estos términos. En él, la trascendencia y la inmanencia no son simplemente distinguidas como superior e inferior, sino que se las articula de manera tal que forman casi un único sistema, en el que el bien separado y el orden inmanente constituyen una máquina a la vez cosmológica y política (o económico-política). Y esto es mucho más relevante en la medida en que, como veremos, el capítulo X de la *Metafísica* solía ser interpretado constantemente por los comentadores medievales como una teoría del gobierno (*gubernatio*) divino del mundo.

Pero leamos el pasaje que nos interesa. Aristóteles comienza exponiendo el problema bajo la forma de una alternativa dicotómica:

> Debemos indagar en cuál de los dos modos la naturaleza del universo posee el bien y lo óptimo, si como algo separado [*kechorisménon*] y por sí mismo [*kath'autó*] o bien como un orden [*taxin*]. [*Metaph*., 1075a.]

Si la trascendencia es definida aquí en los términos tradicionales de la separación y de la autonomía, es preciso notar que la figura de la inmanencia es, en cambio, la del orden, es decir, la de la relación de cada cosa con las otras. Inmanencia del bien significa *táxis*, orden. Pero rápidamente el modelo se complica y, a través de una comparación extraída del arte militar (que está casi seguramente en el origen de la imagen análoga que hemos encontrado en el *De mundo*), la alternativa se transforma en compromiso:

> O bien en ambos modos, como [ocurre en] un ejército [*stráteuma*]. El bien consiste aquí de hecho en el orden, pero es también el comandante [*strategós*], o mejor: es sobre todo este. El comandante no existe, de hecho, a causa del orden, sino el orden a causa del comandante. [*Ibid.*]

El pasaje siguiente aclara en qué sentido es preciso entender la noción de un orden inmanente para que este pueda conciliarse con la trascendencia del bien. Con este fin, Aristóteles abandona la metáfora militar y recurre a paradigmas extraídos del mundo natural y, sobre todo, de la administración de la casa:

> Todas las cosas, en efecto, de algún modo son ordenadas juntas [*syntétaktai*], peces, pájaros, plantas, pero no del mismo modo; y esto no ocurre como si no hubiera allí una relación recíproca entre una cosa y la otra, sino que hay algo [que las conecta ordenadamente]. En efecto,

> todas las cosas están ordenadas con respecto al uno, pero del mismo modo que en una casa [*en oikíai*], donde los hombres libres son aquellos a quienes menos les corresponde la facultad de obrar azarosamente y todas o la mayor parte [de sus acciones] son ordenadas, mientras que los esclavos y las bestias poco hacen para el común y actúan más bien por azar. El principio que los dirige [*arché*] es para cada uno su naturaleza. Quiero decir que, si es necesario que todas las cosas vayan hacia la división, hay sin embargo otras cosas en las que todos tienen comunidad con respecto al todo. [*Ibid.*]

Es significativo que la conciliación entre trascendencia e inmanencia a través de la idea de un orden recíproco de las cosas le sea confiada a una imagen de naturaleza "económica". La unidad del mundo se compara aquí con el orden de una casa (y no con el de una ciudad) y, sin embargo, precisamente este paradigma económico, que para Aristóteles es necesariamente monárquico, permite al final reintroducir una imagen de naturaleza política: "Los entes no quieren tener una mala constitución política [*políteusthai kakós*]: el dominio de muchos no es bueno, debe haber un único soberano" (*ibid.*, 1076a). En la administración de una casa, en efecto, el principio unitario que la gobierna se manifiesta de modos y grados diferentes, correspondientemente a la diversa naturaleza de los seres individuales que forman parte de ella (con una formulación que tendrá una larga descendencia teológica y política, Aristóteles conecta el principio soberano y la

naturaleza, *arché* y *phýsis*). Los hombres libres, en tanto criaturas racionales, están en relación inmediata y consciente con este principio y no actúan por azar, mientras que los esclavos y los animales domésticos no pueden sino seguir su naturaleza, que contiene sin embargo, aunque en medida siempre diferente, un reflejo del orden unitario que hace que contribuyan hacia un fin común. Esto significa que, en última instancia, el motor inmóvil como *arché* trascendente y el orden inmanente (como *phýsis*) forman un único sistema bipolar y que, a pesar de la variedad y la diversidad de las naturalezas, la casa-mundo está gobernada por un principio único. El poder –todo poder, sea humano o divino– debe tener estos dos polos a la vez; debe ser, entonces, al mismo tiempo reino y gobierno, norma trascendente y orden inmanente.

4.7. Toda interpretación de *Met.* L, X debe comenzar por un análisis del concepto de *táxis*, "orden", que no está definido temáticamente en el texto, sino sólo ejemplificado a través de dos paradigmas: el del ejército y el de la casa. Por otra parte, el término aparece varias veces en la obra de Aristóteles, pero nunca es objeto de una definición verdadera y precisa. En *Met.* 985b, por ejemplo, se lo menciona junto a *schêma* y a *thésis* a propósito de las diferencias que, según los atomistas, determinan la multiplicidad de los entes: *táxis* se refiere a la *diathigé*, a la relación recíproca, que es ejemplificada con la diferencia entre AN y NA. Análogamente, en *Met.* 1022a, la disposición (*diáthesis)* es

definida como "el orden (*táxis*) de lo que tiene partes, sea según el lugar, sea según la potencia, sea según la forma". Y en la *Política* (1298a), la constitución (*politeía*) es definida como *táxis* (orden recíproco) de los poderes (*archaí)* y "hay igualmente tantas formas de constitución como posibles *táxeis* entre las partes". Por lo tanto, es precisamente en el pasaje que aquí nos interesa cuando este sentido genérico del término "orden" deja lugar a su dislocación estratégica en el cruce entre ontología y política, que hace de él un *terminus technicus* fundamental, aunque raramente analizado como tal, de la política y de la metafísica de Occidente.

Aristóteles comienza, como hemos visto, oponiendo el concepto de orden a aquello que está separado (*kechorísmenos)* y es por sí mismo (*kath'autó*). Ello implica constitutivamente la idea de una relación recíproca inmanente: "todas las cosas están de algún modo ordenadas juntas [...] y eso no ocurre como si no hubiera en cada cosa algo con respecto a la otra" (*Met.*, 1075a). La expresión de la que se sirve Aristóteles (*thatéro pròs théteron medén*) inscribe perentoriamente el concepto de orden en el ámbito de la categoría de la relación (*pròs tí*): el orden es pues una relación y no una sustancia. Pero el sentido del concepto se entiende sólo si se toma conciencia de su posición en la conclusión del libro L de la *Metafísica.*

En efecto, el libro L está dedicado en su totalidad al problema de la ontología. Quien tiene alguna familiaridad con la filosofía de Aristóteles sabe que uno de los problemas exegéticos fundamentales, que todavía hoy divide a los intérpretes, es el de la doble determinación del objeto

de la metafísica: el ser separado o el ser en cuanto ser. "Esta doble caracterización de la *próte philosophía* –ha escrito Heidegger– no implica dos procesos de pensamiento fundamentalmente diferentes e independientes entre sí; ni el uno puede ser disminuido en favor del otro, ni la aparente duplicidad se puede componer prematuramente en unidad" (Heidegger 1, p. 17). El libro L contiene precisamente la así llamada teología de Aristóteles, es decir la doctrina de la sustancia separada y el motor inmóvil, que, aunque separado, mueve las esferas celestes. Y es para enfrentar la escisión del objeto de la metafísica que en este punto Aristóteles introduce el concepto de orden. Este es el dispositivo teórico que permite pensar la relación entre los dos objetos, aquello que en el pasaje ya citado se presenta inmediatamente como el problema del modo en que la naturaleza del universo posee el bien: "debemos indagar en cuál de los dos modos la naturaleza del universo posee el bien y lo óptimo, si como algo separado y por sí mismo, o como un orden" (*Met.*, 1075a). Trascendencia e inmanencia y su recíproca coordinación corresponden aquí a la fractura del objeto de la metafísica y al intento de mantener juntas las dos figuras del ser. La aporía consiste, sin embargo, en que el orden (es decir una figura de la relación) se convierte en el modo en que la sustancia separada está presente y actúa en el mundo. El lugar eminente de la ontología se desplaza de este modo de la categoría de la sustancia a la de la relación, y una relación eminentemente práctica. El problema de la relación entre trascendencia e inmanencia del bien se convierte así en el de la relación

entre ontología y praxis, entre el ser de Dios y su acción. Este desplazamiento se tropieza con dificultades esenciales; prueba de ello es que Aristóteles no afronta el problema de manera directa, sino que se encomienda simplemente a dos paradigmas, uno militar y otro genuinamente económico. Así como en un ejército la disposición ordenada de las filas debe estar en relación con la orden del estratega, y así como en una casa los diversos seres que la habitan, siguiendo cada uno su propia naturaleza, se ajustan en realidad a un principio único, así el ser separado se mantiene en relación con el orden inmanente del cosmos y viceversa. En todo caso, *táxis*, orden, es el dispositivo que hace posible la articulación de la sustancia separada y del ser, de Dios y del mundo. Nombra su relación aporética.

Si bien en Aristóteles la idea de una providencia está completamente ausente, y en ningún caso habría podido concebir en términos de *prónoia* la relación entre el motor inmóvil y el cosmos, es comprensible que justamente en este pasaje el pensamiento más tardío haya encontrado, ya a partir de Alejandro de Afrodisia, el fundamento para una teoría de la providencia divina. Sin que algo así estuviera entre sus objetivos, Aristóteles le ha transmitido a la política occidental el paradigma del régimen divino del mundo como un sistema doble, formado de un lado por una *arché* trascendente y, del otro, por un concurso inmanente de acciones y causas segundas.

ℵ *Uno de los primeros en poner en relación al dios aristotélico con el paradigma Reino/Gobierno ha sido Will Durant:*

"El dios de Aristóteles [...] es un roi fainéant, *un rey holgazán [*a do-nothing king*]: el rey reina, pero no gobierna" (Durant, p. 82).*

ℵ *En su comentario al libro L de la* Metafísica*, Averroes observa agudamente que de la doctrina aristotélica de los dos modos en que el bien existe en el universo, "en virtud del orden y en virtud de aquello por lo que existe el orden", se puede llegar a la consecuencia extrema del diteísmo gnóstico:*

> Hay algunos que afirman que no hay nada que Dios no cubra con su providencia, ya que Dios, en su sabiduría, no puede dejar nada sin providencia, ni hacer el mal. Otros cuestionan esta argumentación afirmando que ocurren demasiadas cosas malas: Dios no podría brindarles su apoyo. Llevada al extremo, esta teoría llega a sostener que hay dos dioses: uno creador del mal y uno creador del bien.

Según Averroes, el diteísmo gnóstico tendría su paradigma en la fractura entre trascendencia e inmanencia que la teología aristotélica deja en herencia a la edad moderna.

4.8. El pensamiento medieval hizo del concepto de orden un paradigma fundamental al mismo tiempo metafísico y político. En tanto la teología cristiana había tomado del aristotelismo el canon del ser trascendente, el problema de la relación entre Dios y el mundo no podía no

convertirse en la cuestión decisiva. La relación entre Dios y el mundo implica necesariamente un problema ontológico, porque no se trata de la relación de dos entes entre sí, sino de una relación que concierne a la forma eminente del ser mismo. En esta perspectiva, el pasaje del libro L proveía un modelo precioso y, a su vez, aporético. Este se vuelve, así, el punto de referencia constante que orienta los numerosísimos tratados *De bono* y *De gubernatione mundi*.

Si para analizar este paradigma elegimos aquí la obra de Tomás (antes que la de Boecio, Agustín y Alberto, que son, junto con Aristóteles, las fuentes principales para este problema) no es sólo porque el concepto de orden se vuelve en él "un principio central" (Silva Tarouca, p. 342) y como "la corriente que atraviesa todo el edificio de su pensamiento" (Krings 1, p.13), sino porque las disimetrías y los conflictos que implica son particularmente evidentes. Según una intención que marca profundamente la visión medieval del mundo, Tomás intentó hacer del orden el concepto ontológico fundamental, que determina y condiciona la idea misma de ser; y sin embargo, precisamente por esto, la aporía aristotélica alcanza en él su formulación más extrema.

Los estudiosos que han analizado la idea de orden en el pensamiento de Tomás han notado el doble carácter que la define (el orden, como el ser, se dice en muchos sentidos). *Ordo* expresa, por una parte, la relación de las criaturas con Dios (*ordo ad unum principium* [orden en relación a un principio]) y, por otra, la relación de las criaturas entre sí (*ordo ad invicem* [orden recíproco]). Muchas veces Tomás afirma explícitamente esta constitutiva duplicidad del

orden: "Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad alium creatum […] Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum" [Hay que considerar, pues, un doble orden en las cosas. Por un lado, el orden por el que cada cosa creada está ordenada a otra cosa creada. Por otro, el orden por que todo lo creado está ordenado a Dios] (*S. Th.,* I, q. 21, a. 1, ad 3; cfr. Krings 1, p. 10). "Quaecumque autem sunt a Deo, ordinem habent a invicem et a ipsum Deum" [Todas las cosas que provienen de Dios, están ordenadas entre sí y en relación a Dios] (*S. Th.*, I, q. 47, a. 3). Que esta duplicidad esté conectada directamente con la aporía aristotélica lo prueba el hecho de que Tomás recurre al paradigma del ejército ("sicut in exercitu apparet" [como aparece en el ejército], *Contra Gent.*, lib. III, cap. 64, n. 1) y cita explícitamente varias veces el pasaje del libro L de la *Metafísica* ("Finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi, hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum ut ad ultimum fine; sicut etiam ordo exercitus ordinatur ad ducem, ut dicitur in XII Metaphys.", *S. Th.*, I, q. 103, a. 2, ad 3 [Ciertamente, es fin del universo algo que está en él, esto es, el orden del universo mismo. Pero semejante bien no es fin último, sino fin ordenado a otro bien extrínseco como a fin último. Algo así como la disposición del ejército se ordena en relación al conductor, como se dice en XII *Metaphys.*]). Pero en el comentario a la *Metafísica*, la escisión entre los dos aspectos del orden es reconducida al doble paradigma del bien (y del ser) en Aristóteles. Aquí

no sólo el *duplex ordo* [doble orden] corresponde al *duplex bonum* [doble bien] del texto aristotélico, sino que el problema se muestra enseguida como el de la relación entre los dos órdenes (o entre las dos figuras del bien). Aristóteles, observa Tomás,

> muestra que el universo tiene tanto el bien separado como el bien del orden [*bonum ordinis*] [...] Hay, en efecto, un bien separado, que es el primer motor, del que dependen el cielo y toda la naturaleza, como de su fin y bien deseable [...] Y dado que todas las cosas que tienen un fin convienen en un orden con respecto a él, sucede que en las partes del universo se encuentra algún orden; y así el universo tiene tanto un bien separado como un bien del orden. Tal como lo vemos en un ejército... [*Sent. Metaph*., lib. 12, nn. 3-4.]

Los dos bienes y los dos órdenes, aunque estrechamente conectados, no son sin embargo simétricos: "El bien separado que es el primer motor es un bien mejor [*melius bonum*] que el bien del orden que está en el universo" (*ibid*., n. 5). Este desequilibrio entre los dos órdenes se manifiesta en aquella diversidad de la relación de cada una de las criaturas con Dios y con las otras criaturas, que Aristóteles expresa a través del paradigma económico del gobierno de una casa. Cada criatura, comenta Tomás, está en relación con Dios a través de su propia naturaleza singular, exactamente como ocurre en una casa:

> En una casa o familia ordenada se encuentran diversos grados, de modo que bajo el cabeza de familia está primero el grado de los hijos, luego el de los siervos y, por fin, el de las bestias que sirven a la casa, como los perros y otros animales del género. Estos grados de las criaturas se refieren de manera diversa al orden de la casa, que es impuesto por el cabeza de familia que gobierna la casa [...] Y como, en una familia, el orden se impone a través de la ley y las reglas del cabeza de familia, que para cada uno de los seres ordenados en la casa es el principio de ejecución de lo que concierne al orden de la casa, del mismo modo en las cosas naturales la naturaleza es, para cada criatura, el principio de ejecución de aquello que le compete en el orden del universo. Así como, de hecho, aquel que vive en la casa está inclinado a algo a través del precepto que establece el cabeza de familia, así toda cosa natural lo está a través de su propia naturaleza. [*Ibid.*, nn. 7-8.]

La aporía que, como una hendidura sutil, marca el maravilloso orden del cosmos medieval comienza a volverse ahora más visible. Las cosas son ordenadas en la medida en que se encuentran entre sí en una determinada relación, pero esta relación no es más que la expresión de su relación con el fin divino; y, viceversa, las cosas son ordenadas en tanto que están en cierta relación con Dios, pero esta relación se expresa solamente a través de su relación recíproca. El único contenido del orden trascendente es el orden inmanente, pero el sentido del orden inmanente no es sino su relación con el fin trascendente. *"Ordo ad finem"*

[orden en relación al fin] y "ordo ad invicem" [orden recíproco] remiten el uno al otro y se fundan entre sí. El perfecto edificio teocéntrico de la ontología medieval descansa sobre este círculo y no tiene otra consistencia más allá de él. El Dios cristiano es este círculo, en el que los dos órdenes se traspasan continuamente el uno en el otro. Pero ya que lo que el orden debe unir está, en realidad, irremediablemente dividido, no sólo el *ordo* –como el ser en Aristóteles– *dicitur multipliciter* [se dice en muchos sentidos] (tal es el título de la disertación sobre Tomás de Kurt Flasch); él reproduce también en su misma estructura la ambigüedad que debe enfrentar. De aquí la contradicción, notada por los estudiosos, por la cual Tomás funda a veces el orden del mundo en la unidad de Dios y, otras veces, la unidad de Dios en el orden inmanente de las criaturas (Silva Tarouca, p. 350). Esta aparente contradicción no es más que la expresión de la fractura ontológica entre trascendencia e inmanencia, entre ser y praxis que la teología cristiana hereda y desarrolla del aristotelismo. Si se lleva al extremo el paradigma de la sustancia separada, se tiene la gnosis, con su Dios extraño al mundo y a la creación; si se sigue hasta el final el paradigma de la inmanencia, se tiene el panteísmo. Entre estos dos extremos, la idea de orden trata de pensar un equilibrio difícil, que la teología cristiana siempre está a punto de perder y debe reconquistar en cada momento.

ℵ *El orden es un concepto vacío, o, más precisamente, no es un concepto sino una* signatura. *Es decir, como habíamos visto, algo que en un signo o en un concepto lo excede para*

reenviarlo a una determinada interpretación o para desplazarlo hacia otro contexto, sin salirse sin embargo del ámbito de lo semiótico para constituir un nuevo significado.

Los conceptos que el orden tiene la función de signar son genuinamente ontológicos. La signatura "orden" produce un desplazamiento del lugar eminente de la ontología de la categoría de la sustancia hacia las de la relación y de la praxis, lo que constituye quizá la contribución más importante que el pensamiento medieval ha dado a la ontología. Así, cuando en su estudio sobre la ontología medieval, Krings recuerda que en ella "el ser es ordo *y el* ordo *es ser; el* ordo *no presupone ningún ser, sino que el ser tiene el* ordo *como condición de su posibilidad" (Krings 2, p. 233), esto no significa que el ser reciba, por el predicado del orden, una nueva definición, sino que, gracias a la signatura "orden", sustancia y relación, ontología y praxis entran en una constelación que representa el legado específico que la teología medieval transmite a la filosofía moderna.*

4.9. Antes de Tomás, el texto en el que el carácter aporético del orden aparece con más fuerza es el *De genesi ad litteram* [*Comentario literal al Génesis*] de Agustín. Aquí, mientras está hablando de los seis días de la creación y del sentido del número seis, Agustín cita imprevistamente *La sabiduría, Sap*., II, 21: "Omnia mensura et numero et pondere disposuisti" [dispuso toda medida, número y peso], es decir, uno de los textos sobre el cual la tradición teológica funda unánimemente la idea de un orden de la

creación (el maestro de Tomás, Alberto, usa estos términos como sinónimos de *ordo*: "creata [...] per pondus sive ordinem", *S.Th.,* qu. 3, 3, art. 4, 1 [creadas... por peso u orden]). La cita da pie a una digresión filosófica sobre la relación entre Dios y el orden, y sobre el lugar propio del orden que es ciertamente uno de los vértices de la teología agustiniana. Agustín empieza por plantear la pregunta de si "estas tres cosas, medida, número, peso, por las que la sagrada escritura dice que Dios ha dispuesto todas las cosas, estaban en algún lugar antes de que fuera creado el universo o bien si fueron creadas y, si preexistían, dónde estaban" (Aug., *Gen*., 4, 3, 7). La pregunta sobre el lugar del orden se traduce enseguida en una pregunta sobre la relación entre Dios y el orden:

> Antes de las criaturas no existía nada fuera del creador. Pues ellas estaban en él. ¿Pero de qué modo? Nosotros leemos, en efecto, que también las cosas que son creadas están en él. ¿Debemos decir, entonces, que aquellas tres cosas son como él, o bien que ellas están en él, por quien son regidas y gobernadas [*a quo reguntur et gubernantur*]? ¿Pero de qué modo están en él? Dios, en efecto, no es ni medida, ni número, ni peso, ni todas estas cosas juntas. ¿Debemos decir, entonces, que Dios es la medida tal como la conocemos en las criaturas que medimos, el número en las cosas que contamos, el peso en las cosas que pesamos? ¿O no es verdad más bien que él es ante todo, realmente y singularmente estas cosas, pero en el sentido en que la medida asigna a cada cosa

> su límite [*modum praefigit*] y el número da a cada cosa su forma específica [*speciem praebet*] y el peso conduce [*trahit*] cada cosa a su paz y a su estabilidad, y él limita todo, forma todo y ordena todo? "Tú has dispuesto cada cosa con medida, número y peso", por cuanto puede ser entendido por el corazón y la lengua de los hombres, no significa otra cosa que: "Tú has dispuesto cada cosa en ti mismo". A pocos se les concede sobrepasar todo lo que puede ser medido, para contemplar la medida sin medida, sobrepasar todo lo que puede ser numerado para contemplar el número sin número, y todo lo que puede ser pesado para contemplar el peso sin peso. [*Ibid.*, 167-168.]

Es necesario reflexionar sobre este pasaje extraordinario, donde la relación paradójica entre Dios y orden encuentra su formulación extrema y, además, muestra su nexo con el problema de la *oikonomía.* La medida, el número y el peso, es decir, el orden por el que Dios ha dispuesto a las criaturas, no pueden ser a su vez cosas creadas. Pues, aunque ellas estén ciertamente también en las cosas, en tanto Dios "ha dispuesto todas las cosas de modo que tuvieran medida, número y peso" (*ibid.*, 4, 5, II, p. 171), están fuera de las cosas, en Dios o coincidentes con él. Dios es, en su mismo ser, *ordo*, orden. Y sin embargo, él no puede ser medida, número y orden, en el sentido en que estos términos definen el orden de las cosas creadas. Dios es, en sí, *extra ordinem* [fuera del orden], o bien él es orden solo en el sentido de un *ordenar* y *disponer*, es

decir no de una sustancia, sino de una actividad. "Él es medida, número y peso no de modo absoluto sino *ille ista est* [él es esto] de modo completamente nuevo [...] en el sentido en que el *ordo* no es más como *mensura, numerus, pondus*, sino como *praefigere, praebere, trahere;* como *terminar, formar, ordenar* (Krings 2, p. 245). El ser de Dios, en cuanto orden, es constitutivamente *ordinatio* [ordenamiento], es decir, praxis de gobierno y actividad que dispone en la medida, en el número y en el peso. En este sentido la *dispositio* (que, es bueno no olvidarlo, es la traducción latina de *oikonomía*) de las cosas en el orden no significa otro cosa que la *dispositio* de las cosas en Dios mismo. Orden inmanente y orden trascendente remiten una vez más el uno al otro, en una paradójica coincidencia, que sin embargo sólo puede ser entendida como una incesante *oikonomía*, como una actividad constante de gobierno del mundo que implica una fractura entre ser y praxis y, al mismo tiempo, trata de recomponerla.

Agustín afirma esto con claridad en los párrafos que siguen inmediatamente, y en los que interpreta el versículo del *Génesis* "Dios descansó en el séptimo día de todas las obras que había hecho" (2, 2). Según Agustín, el versículo no debe ser entendido en el sentido de que Dios deja de obrar en un determinado momento.

> Dios no es como un constructor que después de haber construido un edificio se retira, porque su obra subsiste aunque él deje de actuar; el mundo no podría seguir existiendo ni por un instante si Dios le sustrajera su

> gobierno [*si ei Deus regimen sui subtraxerit*].[*Gen.*, 4, 12, 22, p. 182.]

Por el contrario, todas las criaturas no están en Dios como parte de su ser, sino sólo como el resultado de su incesante operación:

> Nosotros de hecho no estamos en él como su sustancia [*tamquam substantia eius*] [...] sino en tanto somos distintos de él, estamos en él sólo en tanto efectúa eso con su operación; y esta es su obra, por la que mantiene todas las cosas y "su sabiduría se extiende con fuerza de un límite al otro y gobierna [*disponit*] todo con dulzura" y a través de esta disposición suya "en él vivimos, nos movemos y existimos". Por lo tanto, si Dios le sustrajera a las cosas esta operación, nosotros dejaríamos de vivir, de movernos y de existir. Es claro entonces que Dios no ha dejado ni un solo día la obra de gobierno [*ab opere regendi*]. [*Ibid.*, 4, 12, 23, p. 184.]

Quizá nunca como en estos pasajes de Agustín la transformación de la ontología clásica implícita en la teología cristiana aparece con tanta evidencia. No sólo la sustancia de las criaturas es la actividad de la *dispositio* divina, de modo que el ser de las criaturas depende integralmente de una praxis de gobierno *–es, en su esencia, praxis y gobierno–*, sino que el ser mismo de Dios –en cuanto es, en un sentido especial, medida, número y peso, es decir, orden– ya no es solamente sustancia o pensamiento, sino también

y en la misma medida *dispositio*, praxis. *Ordo* nombra la incesante actividad de gobierno que presupone y, además, recompone continuamente la fractura entre trascendencia e inmanencia, entre Dios y mundo.

La promiscuidad, y casi el cortocircuito, entre ser y *dispositio*, sustancia y *oikonomía* que Agustín introduce en Dios es teorizada explícitamente por la escolástica, en particular por Alberto y Tomás, y precisamente en relación con el problema del orden en Dios (*ordo in divinis*). Para eso distinguen entre orden local y orden temporal, que no pueden tener lugar en Dios, y *ordo originis* [orden del origen] u *ordo naturae* [orden de naturaleza], que corresponden a la procesión trinitaria de las personas divinas (cfr. Krings 1, pp. 65-67). Aquí la solidaridad entre el problema del *ordo* y el de la *oikonomía* es clara. Dios no es solamente orden en tanto que dispone y ordena el mundo creado, sino también y ante todo en tanto que esta *dispositio* tiene su arquetipo en el hecho de que el Hijo procede del Padre y el Espíritu, de ambos. *Oikonomía* divina y gobierno del mundo se corresponden puntualmente. “El orden de la naturaleza en el flujo recíproco de las personas divinas –escribe Alberto– es la causa del flujo de las criaturas desde el primer y universal intelecto agente” (*S. Th.,* I, 46). Y Tomás:

> El orden de la naturaleza es aquel por el cual uno es a partir de otro [*quo aliquis est ex alio*]; y de este modo se establece una diferencia de origen y no una prioridad temporal, y la distinción de género es excluida. Por lo

tanto no se puede admitir que hay en Dios un orden simple, sino sólo un orden de naturaleza. [*Super Sent.*, lib. 1, d. 20, q. 1, a. 3, qc. 1.]

Oikonomía trinitaria, *ordo* y *gubernatio* constituyen una tríada inseparable, cuyos términos se traspasan el uno en el otro, en tanto nombran la nueva figura de la ontología que la teología cristiana entrega a la modernidad.

ℵ *Cuando Marx, a partir de los* Manuscritos *de 1844, piensa el ser del hombre como praxis, y la praxis como autoproducción del hombre, en el fondo no hace otra cosa que secularizar la concepción teológica del ser de las criaturas como operación divina. Una vez concebido el ser como praxis, si se aparta Dios y se coloca en su lugar el hombre, se obtendrá como consecuencia que la esencia del hombre no es más que la praxis a través de la cual él se produce continuamente a sí mismo.*

ℵ *En el* De ordine*, I, 5, 14, Agustín expresa esta omnidifusión del concepto de orden, incluyendo en él aun los episodios más irrelevantes y contingentes. El hecho de que el ruido de un ratón haya despertado durante la noche a uno de los protagonistas del diálogo, Licencio, y que así Agustín se haya puesto a hablar con él, pertenece al mismo orden que las cartas que compondrán el libro que algún día resultará de su conversación (aquel que Agustín está precisamente escribiendo), y ambos están contenidos en el mismo orden del gobierno divino del mundo:*

> ¿Quién negará, oh gran Dios, que tú administras con orden todas las cosas? […] el ratoncito ha salido para que yo me despertara […] Y si alguna vez se transcribiera lo que hemos dicho aquí y llegara a la gloria de los hombres […] el revolotear de las hojas en los campos y el moverse de los bichitos en las casas serían desde luego tan necesarios en el orden de las cosas como aquellas cartas.

4.10. El paradigma teológico de la distinción entre Reino y Gobierno está en la doble articulación de la acción divina en creación (*creatio*) y conservación (*conservatio*). "Debe considerarse –escribe Tomás en su comentario al *Liber de causis* [El libro de las causas]– que la acción de la causa primera es doble: una por la que instituye las cosas, que se llama creación, y otra por la que gobierna las cosas ya instituidas [*res iam institutas regit*]" (*Super de causis,* p. 122). Las dos operaciones de la causa primera están correlacionadas: a través de la creación, Dios es causa del ser de las criaturas y no sólo de su devenir, y por esto ellas tienen necesidad del gobierno divino para poder conservarse en el ser. Retomando el tema agustiniano del gobierno incesante del mundo, Tomás escribe que "en tanto el ser de toda criatura depende de Dios, ella no podría existir siquiera por un instante y se reduciría a la nada si no fuera conservada en el ser por la operación de la divina virtud" (*S. Th.*, I, q. 104, a. 1).

Esta doble estructura de la operación divina constituye el modelo de actividad de la realeza profana:

En general hay dos operaciones de Dios en el mundo: una que instituye el mundo y la otra que gobierna [*gubernat*] el mundo instituido. Estas mismas operaciones ejerce el alma en el cuerpo: en primer lugar, en efecto, el cuerpo se forma por la virtud del alma y luego, por ella se mueve y es gobernado. Esta segunda operación pertenece en verdad a la función del rey, por la que a cada rey le compete el gobierno [*gubernatio*] e incluso el rey lleva su nombre por el régimen del gobierno [*a gubernationis regimine regis nomen accipitur*]. La primera operación no siempre le pertenece a todo rey, puesto que no todo rey instituye la ciudad en la que reina, sino que recibe el cuidado de un reino o una ciudad ya instituidos. Se debe considerar, sin embargo, que si la institución de la ciudad o el reino no se hubiera iniciado antes, no podría darse el gobierno del reino [*gubernatio regni*]. Pues también forma parte de la función del rey la institución de la ciudad o el reino; muchos, en efecto, instituyeron las ciudades en las que han reinado, como Nino instituyó Nínive y Rómulo, Roma. Del mismo modo pertenece a la función del gobierno la conservación de las cosas gobernadas y su uso según el objetivo en que han sido constituidas. No se puede conocer, por lo tanto, la función del gobierno si no se conoce la racionalidad de la institución. La racionalidad de la institución de la ciudad debe derivar del ejemplo de la institución del mundo: en esta se considera en primer lugar la producción de las cosas en el ser y por lo tanto la ordenada disposición de las partes. [*De regno*, lib. 1, cap. 14.]

Reino y gobierno, creación y conservación, *ordo ad deum* y *ordo ad invicem* están relacionados funcionalmente, en el sentido de que la primera operación implica y determina a la segunda, que por otro lado se distingue de ella y, al menos en el caso del gobierno profano, puede ser separada de ella.

א *En* El Nomos de la tierra *(p. 78), Schmitt relaciona la distinción entre poder constituyente y poder constituido –que en la* Verfassungslehre *de 1928 vinculaba con la distinción que hacía Spinoza entre* natura naturans *[naturaleza naturante] y* natura naturata *[naturaleza naturada]– con el par* ordo ordinans *[orden que ordena] y* ordo ordinatus *[orden ordenado]. Tomás, que habla más bien de* ordinatio *[ordenación] y de* ordinis executio *[ejecución del orden], concibe efectivamente la creación como un proceso de "orden" ("sic patet quod Deus res in esse produxit eas ordinando" [*así Dios produjo las cosas en el ser ordenándolas*],* Contra Gentiles, *lib. 2, cap. 24, n. 4), en el que las dos figuras del orden son puestas en relación ("ordo enim aliquorum ad invicem est propter ordinem eorum ad finem" [*pues el orden de algo respecto de otras cosas es por el orden de ellos hacia el fin*],* ibid.*). Sería interesante indagar desde esta perspectiva las posibles fuentes teológicas de la distinción entre* pouvoir constituant *[poder constituyente] y* pouvoir constitué *[poder constituido] en Sieyès, donde el pueblo toma el lugar de Dios como sujeto constituyente.*

4.11. El tratado latino conocido como *Liber de causis* o *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae* [Libro de Aristóteles sobre la bondad pura] ha desarrollado una función estratégica en la construcción del paradigma Reino/Gobierno. No se entiende, de hecho, el rango y la importancia decisiva que este oscuro epítome árabe de Proclo, traducido al latín en el siglo XII, ha tenido en la teología entre los siglos XII y XIV, si no se comprende al mismo tiempo que este contiene algo así como el modelo ontológico de la máquina providencial del gobierno divino del mundo. El primer obstáculo epistemológico que este encontraba se refería al modo en que un principio trascendente podía ejercer su influjo y hacer efectivo su "régimen" sobre el mundo creado –es decir, exactamente el problema que el cap. X del libro XII de la *Metafísica* había dejado en herencia a la cultura medieval–. Ahora bien, justamente esta cuestión era la que el tratado pseudoepígrafo afrontaba en la forma de una jerarquía neoplatónica de las causas. El problema aristotélico de la relación entre bien trascendente y orden inmanente –tan decisivo para la teología medieval– se solucionaba, entonces, a través de una doctrina de las causas: el *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae* es realmente un *Liber de causis.*

Sigamos, a través del comentario de Tomás, la estrategia implícita en la recepción teológica del tratado. Desde el inicio, se trata de construir –como el compilador anónimo había hecho sobre una base neoplatónica– una jerarquía y, a su vez, una articulación de las causas primeras y se-

gundas. "Toda causa primera –empieza el tratado– influye sobre lo causado por ella más [*plus est influens super suum causatum*] que la causa segunda universal" (1, 1). Pero mientras que en el reparto de las causas operado por el texto, el acento recae siempre sobre la sublimidad y sobre la separación de la causa primera, que no sólo precede y domina las causas segundas sino que cumple también todo lo que ellas operan "per modum alium, altiorem et sublimiorem" [de otro modo, más alta y más sublime] (*ibid.,* 14), la preocupación constante del comentario de Tomás es subrayar la coordinación y la articulación entre los dos niveles. Él interpreta la afirmación según la cual "la causa primera sustenta e integra la operación de la causa segunda, porque cada operación de la causa segunda ya ha sido primero cumplida por la causa primera" (*ibid.*) en un sentido puramente funcional, que muestra cómo las dos causas se integran recíprocamente para hacer que su acción sea eficaz:

> La operación a través de la cual la causa segunda causa el efecto, es causada por la causa primera, porque la causa primera ayuda a la causa segunda haciéndola operar; por lo tanto, de la operación según la cual el efecto es producido por la causa segunda, es más causa la causa primera que la causa segunda [...] la causa segunda es causa del efecto a través de su potencia o virtud operativa, pero eso mismo, por lo que la causa segunda es causa del efecto, lo recibe de la causa primera. El ser causa de un efecto pertenece en primer lugar a la causa primera

> pero, en segundo lugar, también a la causa segunda… [Tomás, *Super de causis*, p. 7.]

Otra novedad del comentario de Tomás es la especificación de las causas segundas como causas particulares, que contiene una implícita referencia estratégica a la distinción entre providencia general y providencia especial (que, como veremos, define la estructura del gobierno divino del mundo):

> Es evidente que cuanto más primaria es una causa eficiente, tanto más grande es el número de las cosas a la que se extiende su virtud […]. El efecto de las causas segundas, en cambio, se restringe a un pequeño número de cosas, por lo que también es más particular [*unde et particularior est*]. [*Ibid.*, p. 8.]

El interés de Tomás por la articulación funcional entre los dos órdenes de causas es evidente por la atención con la que describe la concatenación de las causas en la producción de un efecto (sustancial o accidental):

> La intención de la causa primera es por sí cuando se dirige, a través de las causas intermedias, hasta el último efecto, como cuando el arte del herrero mueve la mano y la mano mueve el martillo para golpear el hierro, a lo que se dirigía la intención del arte; es accidental cuando la intención de la causa no va más allá del efecto próximo; todo lo que es efectuado por el efecto mismo, va más allá

> de la intención [*praeter intentionem*] del primer agente, como ocurre cuando uno enciende una vela: está más allá de su intención que la vela encendida encienda otra vela y así sucesivamente… [*Ibid.*, p. 10.]

Pero en el comentario a las proposiciones 20-24, el nexo estratégico entre la jerarquía de las causas del tratado y el paradigma del gobierno providencial del mundo se hace más evidente. Aquí lo que está en cuestión es el modo en que la causa primera gobierna (*regit*) las cosas creadas permaneciendo trascendente con respecto a ellas ("prater quod commisceatur cum eis": 20, 155). La proposición 20 precisa así que el hecho de que la causa primera gobierne el mundo no perjudica su unidad ni su trascendencia ("regimen non debilitat unitatem eius exaltatam super omnem rem": 20, 156) y tampoco impide la eficacia de su gobierno ("neque prohibet eam essentia unitatis seiuncta a rebus quin regat eas": *ibid.*). De algún modo se trata, entonces, de una solución neoplatónica de la aporía aristotélica del bien trascendente. La conexión inmediata que Tomás establece entre las formulaciones del texto y el paradigma económico-providencial del gobierno divino del mundo prueba que su comentario orienta la lectura del texto hacia una teoría de la providencia. No sólo una cita de Proclo introduce explícitamente el tema ("todo ser divino provee a los seres segundos", *Super de causis*, p. 109), sino que además el pasaje del anónimo es usado contra los tradicionales argumentos de aquellos que negaban la providencia:

> En el gobierno humano vemos que aquel que debe gobernar una multiplicidad es distraído necesariamente por el gobierno de sí, mientras que aquel que está libre del cuidado del gobierno de los demás puede conservar mejor la propia uniformidad: por esto los filósofos epicúreos, para asegurar la quietud y la uniformidad divina, afirmaron que los dioses no se ocupan de gobernar nada, sino que son ociosos y despreocupados y, por esto, felices. Contra estos, esta proposición argumenta que el gobierno de las cosas y la suma unidad no se contradicen recíprocamente... [*Ibid.*]

En el mismo sentido, la proposición 23, que distingue y coordina ciencia y gobierno, es interpretada como una tesis "de regimine secundae causae" [acerca del régimen de las causas segundas], es decir sobre el doble modo en que la causa segunda desarrolla su acción en el gobierno del mundo, una vez según su naturaleza (es el modelo del *ordo ad invicem* [orden recíproco]) y otra según su participación en la causa primera (*ordo ad deum* [orden respecto de dios]). La acción de la causa segunda se compara así con un cuchillo ardiente, que por su naturaleza corta, pero por su participación con el fuego, quema ("sicut cultellus ignitus, secundum propria formam incidit, in quantum vero est ignitus urit", *ibid.*, p. 118). Una vez más, la aporía aristotélica del bien trascendente se resuelve mediante la articulación de trascendencia e inmanencia:

> De este modo, toda inteligencia suprema que se dice divina ejerce una doble acción: una en cuanto participa de la bondad divina y otra según su propia naturaleza. [*Ibid.*]

Pero eso significa también, según la división entre general y particular en la que se articula la acción providencial, que el gobierno del mundo se desdobla en un *regimen Dei* [régimen de Dios] o *causae primae* [de las causas primeras], que se extiende a todas las cosas creadas, y en un *regimen intelligentiae* [régimen de la inteligencia] o *causae secundae* [de las causas segundas], que concierne sólo a algunas de ellas:

> Por esto el gobierno de la causa primera, que es según la esencia del bien, se extiende a todas las cosas [...] El gobierno de la inteligencia, en cambio, que está precisamente en ella, no se extiende a todas las cosas... [*Ibid.*, p. 119.]

Si ahora abrimos el tratado *De gubernatione mundi* (*S. Th.*, I, qq. 103-113), observamos que precisamente la conexión jerárquica de causas primeras y segundas provee el modelo de la articulación entre providencia general y providencia especial por el que se realiza el gobierno divino del mundo.

Dios gobierna el mundo como causa primera ("ad modum primi agentis", *ibid.*, I, q. 105, a. 5, ad. I), otorgando a las cosas creadas su forma y naturaleza propias y conservándolas en el ser; pero esto no impide que su operación implique también la de las causas segundas ("nihil prohibet

quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente", *ibid.*, I, q. 105, a. 5, ad. 2). El gobierno del mundo resulta así de la articulación de una jerarquía de causas y órdenes, de Reino y gobiernos particulares:

> De toda causa, en tanto que ella constituye un principio, deriva en sus efectos algún orden. Según la multiplicación de las causas, se multiplican también los órdenes, cada uno de los cuales está contenido bajo el otro, tal como una causa está contenida bajo la otra. La causa superior no está contenida bajo el orden de la causa inferior sino esta bajo el de la causa superior. Un ejemplo de esto aparece en las cosas humanas: del cabeza de familia depende, en efecto, el orden de la casa [*ordo domus*], que está contenido a su vez bajo el orden de la ciudad [*sub ordine civitatis*], que procede del que rige la ciudad, el cual a su vez está contenido bajo el orden del rey, por el que todo el reino es ordenado. [*Ibid.*, I, q. 105, a. 6.]

Y si bien, en tanto se lo considera en su conexión con la causa primera, el orden del mundo es inmutable y coincide con la presciencia y la bondad divina, en tanto implica una articulación de causas segundas este deja espacio, en cambio, a una intervención divina "praeter ordinem rerum" [fuera del orden de las cosas].

El *Liber de causis* es muy importante para la teología medieval porque en la distinción de causas primeras y causas segundas encontró aquella articulación entre trascendencia

e inmanencia, entre general y particular sobre la que podía fundarse la máquina del gobierno divino del mundo.

4.12. La distinción entre Reino y Gobierno encuentra por primera vez su formulación técnica en ámbito jurídico en las discusiones de los canonistas que, entre los siglos XII y XIII, conducen a la elaboración del "tipo político" del *rex inutilis*. En la base de estas discusiones estaba la doctrina según la cual el pontífice tenía el poder de deponer a los soberanos temporales, y que había sido formulada en una carta de Gregorio VII a Hermann de Metz. Gregorio se refiere aquí a la deposición por inadecuación del último rey merovingio, Hilderico III, por parte del papa Zacarías, quien en su lugar había sentado en el trono a Pipino, padre de Carlomagno. El texto es importante, porque fue incluido por Graciano en su Decreto y dio lugar a las elaboraciones de los canonistas posteriores. "Otro pontífice romano –escribe Gregorio, reivindicando la superioridad del *sacerdotium* [sacerdocio] sobre el *imperium* [imperio]– depuso del reino a un rey de los Francos, no tanto por sus iniquidades, sino porque no era adecuado a tan alta potestad [*tantae potestatis non erat utilis*] y lo reemplazó por Pipino, padre del emperador Carlomagno, eximiendo a todos los Francos del juramento de fidelidad que habían prestado" (*Decretum*, c. 15, q. 6, c. 3; cfr. Peters, p. 281). Ya los cronistas del siglo XII habían transformado a Hilderico en el prototipo del *rex ignavus et inutilis* [el rey perezoso e inútil], que encarna la fractura

entre la majestad nominal y su ejercicio real ("Stabat enim in rege sola nominis umbra; in Pippino vero potestas et dignitas efficaciter apparebat. Erat tunc Hildericus rex ignavus et inutilis…" [pues estaba en el trono sólo la sombra del nombre; en Pipino, en cambio, aparecían eficazmente la verdadera postestad y dignidad. Pues era Hilderico un rey perezoso e inútil…], Godofredo de Viterbo, *Pantheon*, *PL*, 198, 924d-925a). Pero es mérito de los canonistas, en particular de Huguccio de Pisa, haber hecho del *rex inutilis* el paradigma de la distinción entre *dignitas* y *administratio*, entre la función y la actividad en la que se explicita. Según esta doctrina, la enfermedad, la vejez, la locura o la desidia de un príncipe o un prelado no implican necesariamente su deposición, sino más bien la separación entre la *dignitas*, que permanece inamovible de su persona, y el ejercicio, que es confiado a un *coadiutor* [coadjutor] o *curator* [curador]. Lo que está en juego no es sólo una cuestión práctica, sino una verdadera doctrina de la íntima separabilidad del poder soberano, tal como demuestra la precisión con que la *Glosa ordinaria* –en el pasaje del *Decretum* que se refería al caso de dos emperadores romanos que reinaban simultáneamente– asigna a uno de ellos la *dignitas* y al otro la *administratio*, sancionando a la vez la unidad y la divisibilidad del poder ("Dic quod erant duae personae, sed tamen erant loco unius […] Sed forte unus habuit dignitatem, alter administrationem" [Explica porqué eran dos personas, pero sin embargo estaban en lugar de una …Pero por caso uno tenía el cargo y el otro ejercía la administración], cit. en Peters, p. 295).

Sobre la base de estas elaboraciones canónicas, por pedido del clero y de la nobleza de Portugal, en 1245 Inocencio IV promulgó las decretales *Grandes*, con las que le asignó a Alfonso de Boulogne –hermano del rey Sancho II, quien se había mostrado incapaz de gobernar– la *cura et administratio generalis et libera* [cura y administración general y libre] del reino, dejándole sin embargo al soberano su *dignitas* real.

El caso extremo del *rex inutilis* pone, entonces, al desnudo la doble estructura que define la máquina gubernamental de Occidente. El poder soberano se articula constitutivamente según dos planos, aspectos o polaridades: es, a la vez, *dignitas* y *administratio*, Reino y Gobierno. El soberano es constitutivamente *mehaignié*, en el sentido en que su dignidad se mide según la posibilidad de su inutilidad y su ineficacia, en una correlación en la que el *rex inutilis* legitima la administración efectiva que ya desde siempre está separada de sí y que, sin embargo, continúa perteneciéndole formalmente.

La respuesta a la pregunta de Von Seydel: "¿qué queda del reinar si se le quita el gobernar?" es, entonces, que el Reino es el resto que se impone como el todo que se sustrae infinitamente a sí mismo. Como en la *gubernatio* divina del mundo, trascendencia e inmanencia, *ordo ad deum* y *ordo ad invicem* deben ser incesantemente distinguidos para que la acción providencial pueda a su vez reunirlos de modo igualmente incesante. Así, Reino y Gobierno constituyen una máquina doble, el lugar de una separación y una articulación ininterrumpidas. La *potestas* es *plena* sólo en la medida en que puede ser dividida.

ℵ *Los juristas medievales, aun con vacilaciones notorias, habían elaborado la distinción entre* merum imperium *[*simple imperio*] y* mixtum imperium *[*imperio mixto*]. Siguiendo una glosa irneriana, llamaban* imperium *a aquello sin lo cual no puede haber jurisdicción (*sine quo nulla esset iurisdictio*), pero distinguían luego como "puro" al* imperium *considerado en sí y llamaban en cambio "mixto" a aquel al que pertenece una* iurisdictio *efectiva (Costa, pp. 112-113). En la* Summa *de Esteban de Tournai esta distinción se transforma en la idea de una clara separación entre* iurisdictio *y* administratio*, entre una* potestas *y su ejercicio:*

> Si el emperador le concede a alguien la jurisdicción o el poder de juzgar [*potestas iudicandi*], pero no le asigna una provincia o un pueblo para juzgar, este tendrá entonces el título, es decir el nombre, pero no el ejercicio [*habet quidem titulum, idest nomen, sed non administrationem*]. [Esteban de Tournai, p. 222.]

4.13. Un análisis de la noción canónica de *plenitudo potestatis* [la plenitud de la potestad] puede dar lugar a instructivas consideraciones. Según la teoría de la superioridad del poder espiritual del pontífice sobre el poder temporal del soberano –que encuentra su expresión polémica en la Bula *Unam sanctam* de Bonifacio VIII y su disposición doctrinal en el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano–, la plenitud del poder reside en el Sumo Pontífice, al que pertenecen también las dos espadas que

aparecen en *Luc.*, 22, 38 ("Domine, ecce duo gladii hic. At ille dixit eis: Satis est" [Señor, hay aquí dos espadas. Y Él dijo: es bastante]), a las que se interpreta como símbolo de los poderes espiritual y material. El debate sobre la superioridad de un poder sobre el otro fue tan encarnizado y los choques entre los partisanos del imperio y los del poder eclesiástico tan violento, que los historiadores y estudiosos terminaron dejando en la sombra justamente aquello que debía haber sido la pregunta preliminar: ¿por qué el poder está originariamente dividido; por qué se presenta desde siempre articulado en dos espadas? Incluso los partidarios de la *plenitudo potestatis* pontificia admiten, en efecto, que el poder está constitutivamente dividido y que el gobierno de los hombres (*gubernacio hominum* es el término técnico que aparece constantemente en Egidio) necesariamente se articula en dos (y sólo en dos) potestades o espadas:

> En el gobierno de los hombres y en el régimen del género humano o en el de los fieles hay solamente dos poderes y dos espadas [*due potestates et duo gladii*]: el poder sacerdotal y el poder real o imperial, es decir la espada espiritual y la material. [Egidio, pp. 212-214.]

En su tratado, Egidio no puede evitar hacerse la pregunta acerca de "por qué hay dos espadas en la Iglesia, ni más, ni menos [*nec plures nec pauciores*]" (*ibid.,* p. 212). Si el poder espiritual es superior a todo otro poder, y extiende naturalmente su gobierno a las cosas materiales como el alma gobierna el cuerpo, "¿por qué fue necesario

instituir otro poder y otra espada [*aliam potestatem et alium gladium*]?" (*ibid.*, p. 214). La consustancialidad y cooriginariedad de la escisión de los dos poderes en la Iglesia está probada por la interpretación del pasaje de *Luc.*, 22. 38.

> Y si se considera con atención el Evangelio, el modo en que la iglesia tiene las dos espadas está perfectamente representado; como dice Beda, una de las dos espadas fue extraída, la otra permanece en la vaina. Aunque hubiera dos espadas, leemos que una sola fue extraída, aquella con la que Pedro golpeó al siervo del Sumo Sacerdote y le cortó la oreja derecha. ¿Qué significa que, aun habiendo dos espadas, sólo una fue extraída y la otra permaneció en la vaina, si no el hecho de que la iglesia tiene dos espadas: una espiritual para el uso [*quantum ad usum*] y una material no para el uso, sino para el mando [*quantum ad nutum*]? [Egidio, p. 104.]

Las dos espadas, por lo demás,

> existen ahora en la ley de la gracia, han existido en la ley escrita, y existían en la ley de la naturaleza […] ellas fueron siempre y son cosas diferentes, y una no es la otra [*hi duo gladii semper fuerunt et sunt res differentes, ita quod unus no est alius*]. [*Ibid.*, p. 42.]

Si la división del poder es a tal punto constitutiva, ¿cuál es su racionalidad? El hecho de que Egidio provea múltiples

respuestas tiene que ver con que ellas son a menudo evidentemente insuficientes, y es posible que la respuesta decisiva deba leerse, por así decir, entre líneas. Una primera razón de la dualidad está en la propia "excesiva excelencia y perfección [*nimia excellencia et nimia perfectio*] de las cosas espirituales" (*ibid.*, p. 214). De hecho, la nobleza de las cosas espirituales es tal que, para evitar carencias e incumplimientos respecto de ellas, fue oportuno instituir un segundo poder que se ocupara especialmente de las cosas corporales, de modo que el poder espiritual pudiera dedicarse por completo a las espirituales. Pero la razón de su distinción es, además, el fundamento de su estrecha articulación:

> Si los dos poderes están en relación de modo que uno es general y extenso [*generalis et extensa*] y el otro particular y reducido [*particularis et contracta*], entonces es necesario que uno esté bajo el otro, que sea instituido por el otro y que actúe por comisión del otro. [*Ibid.*]

Egidio compara la relación entre uno y otro con la relación que, según la doctrina medieval de la generación, existe entre la virtud celeste (como causa primera) y el semen que está en el animal cuando se acopla (como causa segunda). "No habría, en efecto, ningún poder generativo en el semen del caballo si este no lo hubiera recibido por la virtud del cielo" (*ibid.*, p. 216). Pero justamente aquí sale a la luz el carácter aporético de la relación entre los dos poderes. Las dos espadas están claramente divididas, y, sin embargo, la segunda, la material, está incluida en la

primera. La *plenitudo potestatis* que compete al pontífice es definida, de hecho, por Egidio como "aquel poder que se encuentra en un agente cuando este puede, sin una causa segunda, todo lo que puede con una causa segunda" (*ibid*., p. 362). Por esto, entonces, en la medida en que el pontífice tiene un poder en el que está contenido todo poder ("posse in quo reservatur omne posse", *ibid*.), se dice que su *potestas* es plena.

> Y para pasar del gobierno del mundo al gobierno de los hombres, decimos que en el cielo o en cualquier agente no está la plenitud del poder, ya que el cielo no puede, sin una causa segunda, hacer lo que hace con una causa segunda. Así, si el cielo y el león producen juntos la generación del león, el cielo no puede producir el león sin un león, ni un caballo sin un caballo. [*Ibid.*]

El poder espiritual puede, en cambio, producir sus efectos sin el auxilio de causas segundas y, sin embargo, debe separar de sí la espada material. Hay algo que falta al poder espiritual, a pesar de su perfección, y este algo es la efectividad de la ejecución. Recurriendo a la doctrina de la distinción entre la titularidad de un oficio y su ejercicio, Egidio afirma que

> la Iglesia, en tanto Iglesia, según su poder y su dominio, tiene respecto de las cosas temporales un poder y un dominio superior y primario; pero no tiene una jurisdicción y una ejecución inmediata [...] el César, en cambio,

> y el señor temporal tienen esta jurisdicción y ejecución. Por esto vemos dos poderes distintos, derechos distintos y espadas distintas. Pero esta distinción no impide que un poder esté bajo el otro, un derecho bajo el otro y una espada bajo la otra. [*Ibid*., p. 384]

La verdadera razón de la distinción entre poder primario y secundario, titularidad y ejecución, es que es condición necesaria para el buen funcionamiento de la máquina gubernamental:

> Si sólo hubiera una espada en la Iglesia, es decir la espiritual, lo que debe cumplirse para el gobierno de los hombres no se desarrollaría tan bien, porque la espada espiritual omitiría sus tareas en el ámbito espiritual para poder ocuparse de las cosas materiales [...] Por lo tanto la segunda espada no ha sido instituida a causa de la impotencia de la espada espiritual, sino para el buen orden y para la conveniencia [*ex bona ordinacione et ex decencia*] [...] La institución de la segunda espada no se ha producido por la impotencia de la primera, sino para el correcto desarrollo de la ejecución [*propter beneficium execucionis*], ya que la espada espiritual no podría ejecutar tan bien y ventajosamente sus tareas si no tuviera el auxilio de la espada material... [*Ibid*., p. 220]

Más allá de la contienda acerca de la superioridad de una espada sobre la otra, que ha ocupado de modo exclusivo la atención de los estudiosos, lo que está en juego en

la división entre los dos poderes es asegurar la posibilidad del gobierno de los hombres. Esta posibilidad exige presuponer una *plenitudo potestatis*, la cual debe, sin embargo, separar inmediatamente de sí su ejercicio efectivo (la *executio*), que va a constituir la espada secular. Desde el punto de vista teórico, el debate no es tanto entre los defensores de la primacía del sacerdocio o los del imperio, sino entre "gubernamentalistas" (que conciben el poder como ya siempre articulado según una doble estructura: potestad y ejecución, Reino y Gobierno) y los partidarios de una soberanía de la que no es posible separar la potencia y el acto, *ordinatio* y *executio.* El célebre *dictum* de Gelasio I revelado al emperador Anastasio en el 494, es decir, mucho antes de que empezara el conflicto entre las dos espadas, según el cual "duo quippe sunt [...] quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum, et regalis potestas" (*Ep*., 8, *PL*, 59, 42a), debe traducirse –de modo absolutamente literal–: el mundo es gobernado a través de la coordinación de dos principios, la *auctoritas* (es decir un poder sin ejecución efectiva) y la *potestas* (es decir un poder de ejercicio); el Reino y el Gobierno.

ℵ *En esta perspectiva se aclara la posición de los que, como Juan de Quidort, rechazan la teoría de la* plenitudo potestatis *del pontífice, porque ella implica una separación innatural de la potencia y el acto, del poder y la ejecución. "Algunos sostienen", escribe Juan en su* De potestate regia et papali, *refiriéndose con toda probabilidad precisamente a Egidio:*

> que el poder secular le pertenece al Papa inmediatamente y según la autoridad primaria, pero que el Papa no posee su ejecución inmediata, la cual delega al príncipe [...] Puede ocurrir ciertamente que alguien tenga el poder de hacer algo pero no el acto, a causa de algún impedimento, como por ejemplo si uno tiene la potencia de construir, pero no el acto porque le falta la materia, o por un defecto corporal, como en el caso de un mudo que no puede proferir las palabras. Estos son impedimentos que sobrevienen a la asignación de poder. Pero nadie que no sea necio le otorgaría a alguien el orden sacerdotal si supiera que tiene un impedimento de este tipo. No tiene sentido, por lo tanto, decir que el Papa posee de Dios inmediatamente el poder de la espada secular y que no le compete su ejercicio, en cambio, de modo regular. Si así fuera, Dios actuaría de modo contrario a la naturaleza, que a nadie le otorga una virtud separada del acto, porque quien tiene la potencia, también tiene el acto [*cuius potentia, eius est actus*]. [Quidort, p. 120.]

Aquí el conflicto atañe no sólo y no tanto a la superioridad de un poder sobre el otro, sino a la separación de titularidad y ejercicio, de Reino y Gobierno.

א *Peters ha seguido la descendencia de la figura del* rex inutilis *medieval en la noción de* roi fainéant *entre los siglos XVI y XVII. El término aparece en el siglo XIV en las* Grandes chroniques de France *[*Grandes crónicas de Francia*]* *para traducir el* rex nihil faciens *de las crónicas medievales*

y se aplica más tarde, en el doble sentido de holgazán ("qui fit nule chose" [que no hace nada]) y vicioso ("adonné à la paillardise, oisiveté et vices" [volcado al desenfreno, a la ociosidad y a los vicios]), a los últimos monarcas carolingios. Mezeray, en su célebre Histoire de France *[*Historia de Francia*] (1643), lo aplica desdeñosamente a los últimos reyes merovingios, "tous fainéants, hébetez, et plongés dans les ordures du vice" [todos holgazanes, estúpidos y hundidos en las inmundicias del vicio] (Peters, p. 543). Se lo encuentra finalmente aplicado, en su momento, a Luis VI, Carlos VI y Enrique III en Francia, y, en Inglaterra, entre otros, a Enrique III, a Enrique VI y hasta a la figura del rey Arturo en algunas novelas cortesanas (Peters, p. 547).*

4.14. El modelo teológico de la separación entre el poder y su ejercicio está en la distinción, en Dios, entre potencia absoluta y potencia ordenada –es decir, en la doctrina de la impotencia divina, de aquello que Dios, incluso en su omnipotencia, no puede hacer (o no puede no hacer)–. Según este complejo doctrinal (que se fundaba, además, en un pasaje del *De natura et gratia [*Acerca de la naturaleza y la gracia*]* –I, 7, 8– en el que Agustín, a la pregunta acerca de si Cristo habría podido impedir la traición de Judas, respondía que ciertamente habría podido, pero no quiso hacerlo: "Potuit ergo, sed noluit"), Dios, en cuanto a su potencia considerada en sí (*de potentia absoluta*), podría hacer cualquier cosa que no implicase contradicción (por ejemplo, encarnarse, para

salvar a los hombres, no en Jesús sino en una mujer; o bien condenar a Pedro y salvar a Judas y, llevado al límite, sencillamente destruir toda su creación); pero *de potentia ordinata*, es decir en cuanto a su voluntad y a su sabiduría, puede hacer solamente lo que ha decidido hacer. La voluntad constituye, entonces, el dispositivo que, dividiendo la potencia en absoluta y ordenada, permite encauzar las consecuencias inaceptables de la omnipotencia divina (y más en general, de toda doctrina de la potencia), pero sin negarla en cuanto tal. Tomás escribe que

> nada puede estar en la potencia divina que no pueda estar también en su justa voluntad y en su sabio intelecto. […] Sin embargo, ya que la voluntad y el intelecto no están determinados a esto o a aquello por necesidad […] nada impide que en la potencia de Dios haya algo que él no quiere y que no está contenido en el orden que ha decidido para el mundo. Y dado que la potencia es ejecutora, la voluntad es lo que manda y el intelecto y la sabiduría lo que dirige, cuando se atribuye a la potencia considerada en sí misma, se dice que Dios lo puede según la potencia absoluta […] Lo que, en cambio, se atribuye a la potencia divina en cuanto ejecuta el mando de su justa voluntad, se dice que Dios lo hace según la potencia ordenada. En este sentido se dice que Dios puede hacer, según la potencia absoluta, otra cosa de lo que en su presciencia predispuso que habría hecho; no es posible, sin embargo, que haga efectivamente algo que no ha presabido y predispuesto. [*S. Th.*, q. 25, a. 5, ad. I.]

Lo interesante de este dispositivo teológico es que permitía (contra aquellos que negaban toda distinción entre potencia absoluta y potencia ordenada) conciliar la omnipotencia de Dios con la idea de un gobierno ordenado y no arbitrario y caótico del mundo. Pero eso equivalía, de hecho, a distinguir, en Dios, entre la potencia absoluta y su ejercicio efectivo, entre una soberanía formal y su ejecución. Limitando la potencia absoluta, la potencia ordenada la constituye en fundamento del gobierno divino del mundo. El nexo entre este problema teológico y el problema jurídico-político de la separación entre la soberanía y su ejercicio es evidente, y fue advertido rápidamente por los canonistas. A propósito de una decretal de Inocencio IV, que le negaba a un abad el poder de suspender el voto de pobreza de un monje, Hostiensis y otros canonistas aplican la distinción entre potencia absoluta y potencia ordenada al problema de la *plenitudo potestatis* papal, para mostrar que el pontífice, si bien *de potentia absoluta* no está obligado por la ley, sin embargo, *de potentia ordinata*, no puede sino actuar conforme a ella (Courtenay, pp. 107-108).

Una vez más, la *plenitudo potestatis* muestra en su interior una articulación que la divide constitutivamente, y la doctrina de lo que Dios no puede hacer se convierte en el paradigma de la distinción entre el poder y su ejercicio, entre Reino y Gobierno.

En las cuestiones sobre la providencia de Mateo de Acquasparta, la impotencia de Dios muestra con claridad su sentido gubernamental. Respondiendo negativamente a la pregunta acerca de si Dios habría podido crear una

criatura racional que no pudiera pecar, él explica que eso es imposible no por una impotencia por parte de Dios, sino porque habría hecho superfluo el gobierno providencial del mundo. Crear una criatura racional en absoluto incapaz de pecado significaría, en efecto, por un lado negar su libre albedrío y, por otro, hacer inútil la gracia a través de la cual Dios conserva y gobierna las criaturas.

> Toda criatura racional, en cuanto es criatura, debe ser conservada por Dios y necesita de la continua manutención [*manutenentia*] del creador, porque si este dejara el gobierno de las cosas que ha producido, ellas se arruinarían [...] Pero para la conservación del bien moral de las criaturas no basta el influjo general de la divina manutención, también hace falta el de la gracia. Por esto como Dios no puede hacer que una criatura se conserve a sí misma, así tampoco puede hacer que por naturaleza y por sí misma no pueda pecar. [Mateo de Acquasparta, p. 292.]

La impotencia de Dios es funcional a la posibilidad de un recto gobierno del mundo.

Umbral

Ahora podemos entender mejor el mitologema artúrico del *roi mehaignié.* Este es el reflejo en el ámbito literario de una transformación y de una escisión del concepto de

soberanía que debe haber perturbado profundamente las mentes de sus contemporáneos. Aunque, como habíamos visto, ella tenía precedentes en la doctrina gnóstica del dios ocioso y correspondencias en la tradición del derecho romano, esta transformación se realiza, desde el punto de vista técnico, esencialmente en ámbito canonístico. El modelo teológico de esta separación está en la doctrina de la impotencia divina, es decir, en la distinción entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata.* Huguccio y las decretales *Grandes* –con las que Inocencio IV separó, en el caso del *rex inutilis* Sancho II, la realeza de su ejercicio– le dieron a esta distinción una forma jurídica de cuyo significado general y de cuyas implicaciones políticas no eran quizá plenamente conscientes. Es cierto, sin embargo, que como ha sido observado, las decretales *Grandes* "constituían el resultado de la tradición jurídica más articulada que Europa hubiera conocido en la época de Justiniano, aunque pocas monarquías territoriales eran capaces, en 1245, de aprovechar plenamente esta tradición" (Peters, p. 304). Sin embargo, el conflicto que estaba en cuestión no es tanto, como Peters parece creer, el que se da entre "autoridad legal" (que correspondía, a los efectos de la carta, al conde de Boulogne) y "fidelidad personal" (que entonces se le debía al soberano Sancho II), sino el que se da entre una soberanía indivisible de su ejercicio y una realeza constitutivamente divisible y separable del gobierno (o, en los términos de Foucault, entre soberanía territorial y poder gubernamental).

En esta perspectiva cabe leer el debate que opone, en las primeras décadas del siglo XIV, a Juan XXII y a Guillermo

de Ockham. Según Juan, las leyes que Dios ha establecido se identifican con su esencia y son, por lo tanto, eternas e inmutables. Entonces él no puede actuar de otro modo que como ha elegido actuar. Potencia absoluta y potencia ordenada son la misma cosa y su distinción es puramente nominal.

> Es imposible que Dios salve según la potencia absoluta a un hombre privado del sacramento del bautismo, porque así ha sido establecido por la eternidad según la potencia ordenada, que se identifica con Dios y no puede ser cambiada […] Algunos afirman que Dios según la potencia absoluta puede muchas cosas que no puede ni hace según la potencia ordenada, pero esto es falso y errado, ya que la potencia absoluta y la potencia ordenada en Dios son la misma cosa y se distinguen solamente por el nombre, como Simón y Pedro, que nombran a una misma persona. Como es imposible que alguien golpee a Simón sin también golpear a Pedro, o que Pedro haga algo que Simón no hace, puesto que son el mismo hombre, así es imposible que Dios pueda hacer según la potencia absoluta otra cosa de lo que hace según la potencia ordenada, ya que ellas son una sola cosa y difieren y sólo se distinguen por el nombre. [Courtenay, p. 162.]

A esta tesis, Ockham objeta que la potencia absoluta es irreducible a la ordenada, que no constituyen dos potencias, sino dos modos diferentes en que se dice que Dios

puede o no puede algo, o dos articulaciones internas de la única potencia divina con respecto al acto.

> Decir que Dios puede según la potencia absoluta cosas que no puede según la potencia ordenada no significa otra cosa, si se entiende bien, que decir que Dios puede cosas que no había decidido hacer [*quae tamen minime ordinaret se facturum*]; pero si hiciera estas cosas, las haría según la potencia ordenada, porque si las hiciera, habría decidido hacerlas. [Cit. en Cortenay, p. 164.]

Para el más moderno Ockham, es esencial salvar la contingencia de la decisión contra una concepción del obrar, profesada por mahometanos y "viejecitas" (*vetulae*), que la reduce a pura necesidad ("De esto se seguiría que ninguna criatura puede hacer algo que no hace de hecho, así que todo ocurriría por necesidad y nada de modo contingente, como sostienen los infieles y los antiguos herejes y, también, los herejes ocultos, los laicos y las viejecitas", cit. *ibid*.).

Lo que está en juego en el conflicto es, en última instancia, el funcionamiento del dispositivo gubernamental. Mientras que, para el pontífice, la diferencia entre los dos niveles o momentos del dispositivo es puramente nominal, de modo que el acto de gobierno efectivo ya determina siempre la potencia y el Reino se identifica completamente con el Gobierno, para Ockham el Reino (la potencia absoluta) siempre excede y precede de algún modo al Gobierno (la potencia ordenada), que lo alcanza y lo determina sólo en el momento de la *executio*, pero sin agotarlo nunca

integralmente. Se enfrentan entonces dos diversas concepciones del gobierno de los hombres, la primera, todavía dominada por el viejo modelo de la soberanía territorial, que reduce la doble articulación de la máquina gubernamental a un momento puramente formal; la segunda, más cercana al nuevo paradigma económico-providencial, en el que los dos elementos mantienen, incluso en su correlación, su identidad, y a la contingencia de los actos de gobierno corresponde la libertad de la decisión soberana. Pero por una rara inversión, justamente este paradigma por así decir más "democrático" se acerca a la posición de aquellos canonistas y de aquellos teólogos (como Duns Scoto) que, en los mismos años, elaboran la doctrina de la *potentia absoluta* como modelo de los poderes excepcionales. En tanto excede constitutivamente la potencia ordenada, la potencia absoluta es –no sólo en Dios, sino en todo agente (y, en particular, en el pontífice)– lo que permite actuar legítimamente "más allá de la ley y contra ella":

> Potest agere conformiter illi legi rectae, et tunc secundum potentiam ordinatam (ordinata enim est in quantum est principium exsequendi aliqua conformiter legi rectae) et potest agere praeter illam legem vel contra eam, et in hoc est potentia absoluta, excedens potentiam ordinatam. [Duns Scoto, cit. en Courtenay, p. 112.]

> [Puede obrar conforme a las rectas leyes, y entonces según la potencia ordenada (es ordenada en cuanto es principio de la ejecución de algo conforme a las rectas

leyes) y puede obrar más allá de estas leyes o contra ellas, y así es potencia absoluta, que excede la potencia ordenada.]

5
La máquina providencial

5.1. El curso que dictó Michel Foucault en el *Collège de France* en 1977-1978, titulado *Sécurité, territoire, population*,[1] está dedicado a una genealogía de la "gubernamentalidad" moderna. Foucault comienza distinguiendo, en la historia de las relaciones de poder, tres diversas modalidades: el sistema legal, que corresponde al modelo institucional del Estado territorial de soberanía y se define a través de un código normativo que opone lo que está permitido a lo que está prohibido, a la vez que establece en consecuencia un sistema de penas; los mecanismos disciplinarios, que corresponden a las modernas sociedades de disciplina y ponen en funcionamiento, junto a la ley, una serie de técnicas policiales, médicas y penitenciarias para ordenar, corregir y modular los cuerpos de los súbditos; finalmente, los dispositivos de seguridad, que corresponden al estado de población contemporáneo y a la nueva práctica que lo define, que él llama el "gobierno de los hombres". Foucault tiene cuidado en precisar que estas tres modalidades no se suceden cronológicamente ni

[1] Existe traducción castellana: *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

se excluyen unas a otras, sino que conviven y se articulan entre sí, de modo tal que, sin embargo, en cada momento una de ellas constituye la tecnología política dominante. El nacimiento del estado de población y la primacía de los dispositivos de seguridad coinciden así con la relativa decadencia de la función soberana y con la emergencia en primer plano de aquella gubernamentalidad que define el problema político esencial de nuestro tiempo. Para caracterizarla, Foucault se vale de la fórmula que habíamos ya encontrado en Schmitt y en Peterson:

> Mientras hablaba de la población, una palabra reaparecía sin cesar […] la palabra "gobierno". Cuanto más hablaba de la población, más dejaba de decir "soberano". Me veía en la necesidad de designar o apuntar a algo que, me parece, también es relativamente nuevo, no en la denominación ni en cierto nivel de la realidad, sino como técnica. O mejor dicho, en cuanto privilegio que el gobierno comienza a adquirir con respecto a las reglas, a tal punto que un día podrá decirse, para limitar el poder del rey: "el rey reina, pero no gobierna"; esta inversión del gobierno con respecto al reino y el hecho de que el gobierno sea, en el fondo [...], mucho más que el reino, mucho más que el *imperium*, el problema político de la modernidad… [Foucault, p. 78 (pp. 102-103 en la edición castellana).]

Foucault identifica el origen de las técnicas gubernamentales en el pastorado cristiano, aquel "gobierno de las

almas" (*regimen animarum*) que, como "técnica de las técnicas", define la actividad de la Iglesia hasta el siglo XVIII, cuando se convierte en el "modelo" y la "matriz" (*ibid.*, p. 151 [p. 180 en la edición castellana]) del gobierno político. Una de los características esenciales del pastorado es el hecho de que se refiere tanto a los individuos como a la totalidad, que cuida de los hombres *omnes et singulatim* [todos y cada uno], y es esta doble articulación que se transmite a la actividad de gobierno del Estado moderno, lo que hace que este sea a la vez individualizante y totalizador. Otro rasgo esencial que comparten el pastorado y el gobierno de los hombres es, según Foucault, la idea de una "economía", es decir de una gestión ordenada según el modelo familiar de los individuos, de las cosas y de las riquezas. Si el pastorado se presenta como una *oikonomía psychôn,* una "economía de las almas", "la inclusión de la economía dentro de la práctica política será [...] la finalidad esencial del gobierno" (*ibid.,* p. 98 [p. 120 en la edición castellana]). El gobierno no es, entonces, más que "el arte de ejercer el poder en la forma de una economía" (*ibid.*, p. 99 [p. 121 en la edición castellana]), y el pastorado eclesiástico y el gobierno político se sitúan ambos dentro de un paradigma sustancialmente económico.

Si bien Foucault, para su definición "económica" del pastorado, cita precisamente a Gregorio de Nacianzo (*ibid.*, p. 196 [p. 222 en la edición castellana]) –un autor que, como habíamos visto, desarrolla un papel importante en la elaboración de la economía trinitaria–, parece ignorar por completo las implicaciones teológicas del término *oi-*

konomía, a las que está dedicada la presente investigación. Pero el hecho de que, desde esta perspectiva, la genealogía foucaultiana de la gubernamentalidad pueda continuarse y remontarse hasta identificar en el propio Dios el origen de la noción de un gobierno económico de los hombres y del mundo –a través de la elaboración del paradigma trinitario–, esto no le resta valor a sus hipótesis. Más bien, confirma su núcleo teórico en la misma medida en que detalla y corrige su exposición histórico-cronológica. La lección del 8 de marzo de 1978 está dedicada, entre otras cosas, a un análisis del *De regno* de Tomás, para mostrar que en el pensamiento medieval, y marcadamente en la escolástica, hay todavía una continuidad sustancial entre soberanía y gobierno. "Si en la continuidad ininterrumpida del ejercicio de su soberanía, el soberano puede y debe gobernar, es porque forma parte de ese gran *continuum* que va de Dios al padre de familia, pasando por la naturaleza y los pastores. Este gran *continuum* de la soberanía al gobierno no es otra cosa que la traducción, en el orden 'político', entre comillas, del *continuum* que va de Dios a los hombres" (*ibid.*, pp. 239-240 [pp. 272-273 de la edición castellana]). Es esta continuidad la que, según Foucault, se rompe a partir del siglo XVI, cuando una serie de nuevos paradigmas (desde la astronomía de Copérnico y Kepler hasta la física de Galileo, desde la historia natural de John Ray hasta la Gramática de Port-Royal) mostrarían que Dios "rige el mundo sólo a través de leyes generales, inmutables y universales, simples, inteligibles; vale decir, entonces, que Dios no lo gobierna a través del modo pastoral, sino que

reina soberanamente a través de los principios" (*ibid.*, p. 240 [p. 273 en la edición castellana]).

Hemos mostrado, por el contrario, que el primer germen de la división entre Reino y Gobierno está en la *oikonomía* trinitaria, que introduce en la misma divinidad una fractura entre ser y praxis. La noción de *ordo* en el pensamiento medieval –y en especial en Tomás– no logra suturar esta escisión sino que la reproduce en su interior como fractura entre un orden trascendente y un orden inmanente (y entre *ordinatio* y *executio*). Pero más llamativo aun es que Foucault, en su genealogía de la gubernamentalidad, mencione el opúsculo tomasiano *De regno* y deje de lado justamente el tratado *De gubernatione mundi*, en el que habría podido encontrar los elementos esenciales de una teoría del gobierno, entendido como distinto del reino. Por otra parte, a partir de cierto momento y ya en el libro de Salviano *De gubernatione Dei*, el término *gubernatio* es sinónimo de providencia y los tratados sobre el gobierno divino del mundo no son más que tratados sobre el modo en que Dios articula y desarrolla su acción providencial. *Providencia es el nombre de la "oikonomía", en tanto esta se presenta como gobierno del mundo.* Si es verdad que la doctrina de la *oikonomía*, y la de la providencia que depende de ella, pueden verse, en este sentido, como máquinas para fundar y explicar el gobierno del mundo, y sólo así se vuelven plenamente inteligibles, también es cierto que el nacimiento del paradigma gubernamental sólo se vuelve comprensible si se lo sitúa sobre el fondo "económico-teológico" de la providencia del que es solidario.

Más llamativa aun es la ausencia, a lo largo del curso, de toda referencia a la noción de providencia. Como veremos, las teorías de Kepler, de Galileo, de Ray y del círculo de Port-Royal a las que se refiere Foucault no hacen otra cosa que radicalizar la distinción entre providencia general y providencia especial, en la cual los teólogos habían transpuesto a su modo la oposición entre Reino y Gobierno. Y el pasaje del pastorado eclesiástico al gobierno político, que Foucault trata de explicar –a decir verdad, de manera no muy convincente– a través del surgimiento de toda una serie de contraconductas que resisten al pastorado, es mucho más comprensible si se lo ve como una secularización de aquella minuciosa fenomenología de causas primeras y segundas, próximas y remotas, ocasionales y eficientes, voluntades generales y voluntades particulares, concursos mediatos e inmediatos, *ordinatio* y *executio,* a través de las cuales los teóricos de la providencia habían tratado de volver inteligible el gobierno divino del mundo.

ℵ *Cuando se emprende una investigación arqueológica hay que tener en cuenta que la genealogía de un concepto o de una institución política puede encontrarse en un ámbito diferente del que se supondría inicialmente (por ejemplo, no en la ciencia política, sino en la teología). Si nos limitamos a examinar los tratados medievales estrictamente "políticos", como el* De regno *de Tomás o el* De regimine civitatum *de Juan de Viterbo, nos encontramos ante algo que, para un ojo moderno, aparece como una incoherencia y una confusión terminológica que hace a veces imposible establecer una*

conexión creíble entre las categorías políticas modernas y los conceptos medievales. Si en cambio tomamos en consideración la hipótesis, que hemos seguido aquí, de que la genealogía de los conceptos políticos modernos debe buscarse más bien en los tratados De gubernatione Dei *y en los escritos sobre la providencia, entonces esa conexión se aclara. Una vez más, la arqueología es una ciencia de las signaturas, y hay que ser capaz de seguir las signaturas que desplazan los conceptos u orientan su interpretación hacia ámbitos diferentes.*

Haber desatendido esta advertencia metodológica no sólo le impidió a Foucault articular hasta el final de modo convincente su genealogía de la gubernamentalidad, sino que también comprometió las apreciables investigaciones de Michel Senellart sobre Les arts de gouverner. Du "regimen" médiéval au concept de gouvernement *[*Las artes de gobernar. Del "régimen" medieval al concepto de gobierno*]. El concepto moderno de gobierno no continúa la historia del* regimen *medieval –que representa, por así decir, una suerte de vía muerta en la historia del pensamiento occidental–, sino aquella, por lo demás mucho más amplia y articulada, de la tratadística providencial, que tiene a su vez origen en la* oikonomía *trinitaria.*

5.2. No se trata de llevar a cabo una reconstrucción exhaustiva del interminable debate sobre la providencia que, en los ámbitos pagano, cristiano y judío, llega desde la Estoa prácticamente sin solución de continuidad hasta los umbrales de la edad moderna; la cuestión nos interesa, más

bien, sólo en la medida en que constituye el lugar en que el paradigma teológico-económico y la fractura entre ser y praxis que él implica toman la forma de un gobierno del mundo y, viceversa, el gobierno se presenta como aquella actividad que sólo puede ser pensada si ontología y praxis están "económicamente" divididas y coordinadas. Se puede decir, en este sentido, que la doctrina de la providencia es el ámbito teórico privilegiado en el que la visión clásica del mundo, con su primacía del ser sobre la praxis, empieza a agrietarse y el *deus otiosus* [dios ocioso] deja lugar a un *deus actuosus* [dios activo]. Aquí conviene analizar el sentido y las implicaciones de esta actividad divina de gobierno.

A menudo se ha observado que uno de los puntos nodales de la disputa sobre la providencia es desde el principio la distinción entre providencia general y providencia particular (o especial). En su origen está la distinción estoica entre lo que se encuentra de modo primario (*proegoúmenos*) en los planes de la providencia y lo que se ocasiona en cambio como su efecto concomitante o secundario (*kat'epakoloúthesin* o *parakoloúthesin*).

La historia del concepto de providencia coincide con el largo y encendido debate entre los que sostienen que Dios provee al mundo sólo a través de principios generales o universales (*providentia generalis* [providencia general]) y los que afirman que la providencia divina se extiende a los particulares –según la imagen de *Mat.*, 10, 29, hasta el más ínfimo pajarito (*providentia specialis* y *specialissima* [providencia especial y especialísima])–. Si se afirma la providencia general y se niega, en todo o en parte, la provi-

dencia particular, se obtiene la posición de la filosofía aristotélica y tardoantigua, y, en última instancia, del deísmo (que, en las palabras de Wolff, "concede que Dios existe, pero niega que se ocupe de las cosas humanas", Wolff, *Natürliche Gottesgelahrtheit*, II, 2, p. 191). Si se afirman, en cambio, conjuntamente las dos formas de providencia, se obtiene la posición de la Estoa, del teísmo y de la corriente dominante de la teología cristiana, dentro de la cual surge el problema de cómo conciliar la providencia especial con el libre albedrío del hombre.

Lo que está verdaderamente en juego en el debate, sin embargo, no es tanto la libertad del hombre (que los partidarios de la segunda tesis intentan salvar a través de la distinción entre causas remotas y causas próximas), sino la posibilidad de un gobierno divino del mundo. Si Reino y Gobierno están separados en Dios por una oposición tajante, entonces ningún gobierno del mundo es, en realidad, posible: se tendrá, por una parte, una soberanía impotente y por la otra, la serie infinita y caótica de los actos (violentos) de la providencia particular. El gobierno sólo es posible si Reino y Gobierno están correlacionados en una máquina bipolar: esto es específicamente lo que resulta de la coordinación y de la articulación de la providencia general y la providencia especial –o, en términos de Foucault, del *omnes* y del *singulatim*–.

5.3. La primera aparición de la máquina providencial está en un pasaje de los *Perì pronoías* (*Sobre la providencia*)

de Crisipo (*SVF*, II, 336), donde ya presenta el carácter esencial que definirá su funcionamiento hasta los umbrales de la edad moderna, es decir la conjunción estratégica de dos problemas en apariencia distintos: el del origen y la justificación del mal, y el del gobierno del mundo. La conexión que Crisipo establece entre estos dos problemas es tan fuerte que se encuentra todavía en el centro del meticuloso debate *post mortem* con Bayle que Leibniz pone en escena en su *Teodicea*. Para probar su tesis de que el mundo existente es *la meilleure des républiques* [la mejor de las repúblicas], Leibniz sostiene que el mal que existe en él no deriva de la voluntad inmediata de Dios, sino que es la consecuencia inevitable que acompaña la elección que Dios ha hecho del mejor de los mundos posibles:

> De ello se sigue que el mal que se encuentra en las criaturas racionales no ocurre sino por concomitancia; no por una voluntad antecedente, sino por una voluntad consecuente, en cuanto está implicado en el mejor de los planes posibles; y el bien metafísico, que todo comprende, es la causa del hecho de que a veces es necesario dar lugar al mal físico y al mal moral, como he sostenido muchas veces. Ahora bien, los estoicos antiguos no estaban alejados de un sistema similar. [Leibniz, 2, 209, pp. 253-254.]

Llegados a este punto, tanto para apoyar su tesis como para tratar de poner a su adversario en contradicción con-

sigo mismo, Leibniz retoma la paráfrasis –en verdad bastante fiel– que Bayle había hecho del pasaje de Crisipo:

> Crisipo, en el libro cuarto de los *Perì pronoías*, examina el problema que le parece digno de consideración, *ei ai tôn anthrópon nósoi katà phýsin gínontai* [si las enfermedades de los hombres acontecen por naturaleza]. ¿La misma naturaleza de las cosas, o bien la providencia que ha hecho el género humano y el mundo, han producido también los males y las enfermedades del cuerpo a los que están sometidos los hombres? Él cree que el proyecto principal de la naturaleza no era el de exponer a los sujetos a los males, porque eso no sería conveniente para aquella que ha generado todas las cosas buenas; pero mientras producía y preparaba muchas cosas útiles y convenientes, se producían otras nocivas que derivaban de las anteriores. Crisipo dice que ellas no fueron engendradas por la naturaleza, sino como consecuencias de algún modo necesarias, que él define *katà parakoloúthesin* [según concomitancia]. Así, por ejemplo, cuando la naturaleza plasmaba el cuerpo de los hombres, la razón y la utilidad de la obra exigían que la cabeza estuviera compuesta de huesos pequeños y ligeros; pero de esta utilidad principal derivaba como resultado extrínseco que la cabeza fuera frágil y quedara expuesta a los golpes. Mientras la naturaleza preparaba la salud, se produjeron también los padecimientos y las enfermedades. [*Ibid.*]

Esta conexión, para nada evidente, entre el problema del mal y el de la providencia es la que Crisipo deja en herencia a la filosofía y a la teología cristiana.

5.4. El tratado y las cuestiones sobre la providencia, atribuidos a Alejandro de Afrodisia, comentador de Aristóteles activo a finales del siglo II d.C., constituyen un ejemplo perfecto de cómo, justamente en este contexto problemático, las diversas escuelas filosóficas tienden a converger y a diferenciarse según orientaciones que se mantienen constantes. Alejandro tenía frente a sí adversarios –los estoicos– que afirmaban que "nada de lo que ocurre en el mundo ocurre sin la intervención de la providencia" y que los dioses, parecidos, en este aspecto, a patrones juiciosos que controlan todo lo que ocurre en su casa, cuidan tanto del mundo en general como de las cosas particulares (Alex. 1, pp. 102-103). Contra esta idea de la providencia, Alejandro no se cansa de repetir que un dios que estuviera constantemente ocupado en prestar atención a cada individuo singular y a cada particular parecería ser de rango inferior a las cosas a las que provee. Opone así el paradigma del reino al del pastorado (es decir, una vez más, Reino y Gobierno): mientras el pastor es inferior a los seres que cuida, porque su perfección está ligada a su bienestar, por el contrario

> la providencia ejercida por un rey sobre las cosas que gobierna no procede de este modo: él no se ocupa de

> todo, universales y particulares ininterrumpidamente, sin que ninguna de las cosas sometidas a él huyan de su pensamiento, dedicándoles toda su vida. La mente del rey prefiere ejercer su providencia de modo universal y general: sus tareas son, en efecto, demasiado nobles y elevadas para preocuparse de estas pequeñeces. [*Ibid.*, p. 117.]

Por cierto, Dios es la fuente primera de toda la providencia, pero esto no significa que él observe y conozca a cada uno de los seres inferiores:

> Tampoco un hombre puede proveer a todo lo que se encuentra en su casa, al punto de ocuparse de los ratones, de las hormigas y de todas las otras cosas que allí se encuentran. Debe por lo tanto decirse que el hecho de que un hombre noble ponga en orden todas las cosas que se encuentran en su casa y que las administre según lo que conviene, no es el más bello de sus actos ni es digno de él. Él debe en cambio tomar en consideración las cosas más importantes, mientras que aquel género de acciones y preocupaciones debe serle extraño. Si entonces este comportamiento no es digno de un hombre juicioso, con mayor razón no es digno de Dios: él está, en efecto, demasiado en lo alto para que se pueda decir de él que se ocupa de los hombres, de los ratones y de las hormigas […] y que su providencia comprende todas las cosas de aquí abajo. [*Ibid.*, p. 119.]

Vemos aquí ya constituida aquella doble articulación de la providencia que más tarde, en la teología cristiana, tomará el nombre de *providentia generalis* y *providentia specialis* y que se presenta aquí como providencia por sí misma (*kat'hautó*) y providencia por accidente (*katà symbebekós*). Pero es decisivo, en Alejandro, el modo en que trata de pensar un tercer modelo intermedio, que neutraliza estas oposiciones y parece constituir, para él, el verdadero paradigma de la acción providencial.

La providencia de los dioses respecto de las cosas que se encuentran en el mundo sublunar, escribe Alejandro (*ibid.*, p. 143), no puede ser una actividad primaria, intencionalmente desarrollada en vista de estas cosas, porque en ese caso, y desde el momento en que todo lo que está en vistas de algo es inferior a él, él sería inferior a los entes del mundo sublunar. Pero igualmente absurdo sería afirmar que la providencia se produce de modo puramente accidental, porque esto equivaldría a sostener que Dios no es consciente de ello, y Él sólo puede ser el más sabio de los seres. Se designa aquí el paradigma de una acción divina que evita tanto el modelo de la actividad voluntaria como el del accidente inconsciente, y se presenta, por así decir, en la forma paradójica de un accidente consciente o una conciencia privada de intención. Alejandro llama "naturaleza" a lo que corresponde a este canon providencial y coherentemente define esta naturaleza como una "técnica divina" (*ibid.*, p. 149):

> La potencia divina que también llamamos "naturaleza" hace subsistir a las cosas en las que se encuentra y les da una forma según cierta conexión ordenada, sin que esto ocurra en virtud de deliberación alguna. La naturaleza no ejerce la deliberación y la reflexión racional con respecto a ninguna de las cosas que hace, porque la naturaleza es una potencia irracional. [*Ibid.*, p. 151]

Precisamente por esto, Alejandro puede equiparar los movimientos naturales a aquellos que se producen en los autómatas mecánicos, que "parecen bailar, luchar y moverse con movimientos dotados de orden y ritmo, porque así los ha dispuesto el artífice" (*ibid.*); pero mientras en los productos del arte, los artesanos se orientan a un fin determinado, aquella técnica divina que es la naturaleza llega a cumplirse de modo involuntario, pero no accidental, "sólo gracias a una sucesión continua de seres generados" (*ibid.*, p. 153).

5.5. ¿Cómo entender esta particular naturaleza intermedia –involuntaria, pero no accidental– de la acción providencial? En la cuestión 2, 21, Alejandro precisa y refina su modelo. Si fuera posible, escribe, encontrar un término intermedio entre el "por sí" y el "por accidente", desaparecería la alternativa que hace ininteligible la acción providencial. Esta ni toma como fin de sus actividades el favorecer al ser que provee (providencia por sí), ni es simplemente accidental.

> Se dice que provee de por sí a algo aquel que se ha puesto como finalidad beneficiar al objeto en cuestión y en vistas de este beneficio actúa y cumple las acciones mediante las que juzga poder alcanzar la finalidad que se ha propuesto, tomando como fin de su actividad el beneficiar al ser que provee.
> Se dice que un ser provee a otro por accidente [*katà symbebekós*], cuando aquel que se dice proveer no hace nada para beneficiar al que provee, pero ocurre que este último obtiene algún beneficio de las cosas que el otro hace; y sin embargo el que provee de este modo es completamente ignorante de esta consecuencia accidental. Parece en efecto haber encontrado accidentalmente un tesoro el que al principio cavaba con algún otro fin y no preveía encontrarlo. Y alguien que fue matado por accidente por un rayo, porque el rayo no ha caído con ese fin, ni ha habido conciencia alguna por parte del demiurgo artífice del rayo. [*Ibid.*, p. 236.]

El carácter de la acción providencial según Alejandro –y aquí está su particular interés– no es el "por sí" ni el "por accidente", ni el primario ni el colateral, sino lo que se podría definir como un "efecto colateral calculado".

> El conocimiento de algunas de las consecuencias de lo que ocurre por algún otro fin elimina su carácter accidental –ya que accidental es lo que parece ocurrir en contra de las expectativas, mientras que la previsión parece indicio de una conexión racional de los hechos

> […] El ser que no actúa en vistas de algo, pero sabe beneficiarlo y lo quiere, provee así a ello, y sin embargo ni por sí ni por accidente. [*Ibid.*, pp. 236-240.]

En Alejandro, en consonancia con la teología aristotélica de la que parte, la teoría de la providencia no está pensada para fundar un gobierno del mundo; y sin embargo, la correlación entre lo general y lo particular resulta de modo contingente, aunque consciente, de la providencia universal. El dios que reina, pero no gobierna, hace posible de esta manera el gobierno. El gobierno es, entonces, un epifenómeno de la providencia (o del reino).

Al definir de esta forma la naturaleza del acto providencial, Alejandro le ha transmitido a la teología cristiana el posible canon de una *gubernatio* divina del mundo. Ya sea que la providencia se manifieste sólo en los principios universales o descienda a ocuparse de los particulares más ínfimos, en cualquier caso ella tendrá que pasar a través de la naturaleza misma de las cosas y seguir su "economía" inmanente. El gobierno del mundo no se da ni a través de la imposición tiránica de una voluntad general externa, ni por accidente, sino por la consciente previsión de los efectos colaterales que emanan de la naturaleza misma de las cosas y permanecen en su singularidad absolutamente contingente. Lo que parecía un fenómeno marginal o un efecto secundario se convierte así en el paradigma mismo del acto de gobierno.

No sorprende, entonces, que un autor árabe del siglo IX, Jabir ibn Hayyan, llegue a interpretar el pensamiento

de Alejandro sobre la providencia en un sentido que lo convierte en una suerte de paradigma original del liberalismo, como si el dueño, proveyendo a sus intereses y los de su casa, beneficiara –no importa cuán conscientemente– también a los bichos que en ella anidan:

> Lo que caracteriza el libro de Alejandro de Afrodisia es que, según él, la novena esfera no ejerce su providencia sobre este mundo deliberadamente: no hay nada en este mundo que escape a su providencia, sino sólo de manera accidental. Para demostrarlo, él da el siguiente ejemplo: el dueño de una casa o un palacio no se ocupa de alimentar a los ratones, las lagartijas, las cucarachas y las hormigas que allí se encuentran, proveyendo lo necesario para su subsistencia, como hace en cambio para sí y para sus familiares. Sin embargo, proveyendo lo necesario para su casa, él provee accidentalmente también a estos bichos. [*Ibid.*, p. 167.]

ℵ *La teoría, de origen estoico, de los efectos colaterales negativos de la providencia se articula completamente en Filón. Los elementos irreductiblemente dañinos o "malvados" de la creación (de los rayos al granizo, de las serpientes venenosas a los alacranes) son concebidos como efectos concomitantes o* bavures *[*errores prácticos*] de la estructura providencial del cosmos:*

> Las nieves, el granizo y todos los fenómenos de este tipo son efectos colaterales [*epakoloúthei*] del enfriamiento del

> aire, y de la colisión y el rozamiento de las nubes resultan los relámpagos y los truenos […] los terremotos, las epidemias de peste, los rayos y los fenómenos de este tipo […] no son obras primarias de la naturaleza, sino que resultan de las cosas necesarias como efectos concomitantes […] En cuanto a las serpientes, su especie venenosa no deriva de un diseño de la providencia, sino de un efecto colateral, como ya he dicho: ellas vienen a la existencia cada vez que la humedad se calienta. [Phil., *Prov.*, pp. 328-338.]

*La racionalidad gubernamental moderna reproduce exactamente la doble estructura de la providencia. Cada acto de gobierno tiende a un fin primario, pero precisamente por eso puede implicar efectos colaterales (*collateral damages*), previstos o imprevistos en los detalles, pero en todo caso presupuestos. El cálculo de los efectos colaterales, que pueden ser también considerables (en el caso de una guerra, implican la muerte de seres humanos y la destrucción de ciudades), es en este sentido parte integrante de la lógica del gobierno.*

א *La idea de que la providencia particular, llevada al extremo, implicaría consecuencias absurdas se encuentra también en los teólogos cristianos. Es significativo este pasaje de Gerónimo (*Hab.*, 1, 1;* PL, *25, 1286 a-b):*

> Es absurdo extender la majestad de Dios hasta el punto de creer que sabe en cada instante cuántos mosquitos nacen y cuántos mueren, y conoce el número de las pulgas y la masa inmensa de las moscas, o cuántos peces

nacen en el mar y cuestiones similares. No debemos ser halagadores tan fatuos de Dios como para reducir la providencia a estas cuestiones.

5.6. En el pensamiento estoico, donde se origina el concepto de providencia, este está estrechamente relacionado con el problema del destino.[2] El tratado *Acerca del destino* de Plutarco constituye, en este sentido, un ejemplo instructivo de cómo un filósofo pagano activo entre los siglos I y II de la era cristiana pudo contribuir, sin tener la más mínima intención de hacerlo, a la elaboración del paradigma gubernamental.

Plutarco empieza definiendo el concepto de destino (*heimarméne*), y para ello distingue –según un esquema estoico que muestra con claridad que la ontología ya había sido desdoblada en una pragmática– entre el destino como sustancia (*ousía*) y el destino como actividad (*enérgeia*, "efectividad"). Como sustancia, el destino corresponde al alma del mundo, que se divide localmente en tres partes: el cielo de las estrellas fijas, la parte de los planetas "errantes" y aquella situada bajo los cielos en la región terrestre. En cuanto actividad –y este es el aspecto que parece interesarle

[2] El autor utiliza a lo largo de este capítulo, y en particular en relación con lo que denomina el "dispositivo estoico providencia-destino", el término *fato* (en castellano, "hado", "destino"), del latín *fatum*: suerte, fortuna, orden inmutable de causas del que depende, como una ley suprema, el necesario sucederse de los acontecimientos. Lo hemos traducido generalmente por "destino", ya que "hado" es mucho menos usual en nuestra lengua, pero cabe retener el vínculo etimológico de *fatum* con términos como "fatal" y "fatalidad". [N. de T.]

más a Plutarco– el destino es asimilado a una ley (*nómos*) "según la cual se desarrolla todo lo que ocurre" (Plut., *De fat.*, 568 d, p. 18).

Lo decisivo, sin embargo, es el modo en que Plutarco se sirve del paradigma de la ley para articular la conexión entre el destino en general y el destino particular (*katà méros* o *kath'ékastha, ibid.*, 566 d, p. 21). Así como la ley civil (*politikós nómos*, *ibid.*) no se dirige a tal o cual individuo, sino que dispone según una condición (*hypóthesis,* "presuposición") universal todo lo que ocurre en la ciudad, así el destino fija las condiciones generales según las cuales se desarrollará luego la conexión de los hechos particulares (*ibid.*, pp. 21-22). En la perspectiva del destino, todo lo que ocurre es considerado, entonces, como efecto de un antecedente. Plutarco identifica así lo destinal con lo efectivo o lo condicional (*tò ex hypothéseos*):

> Se debe conocer qué es lo condicional y mostrar que el destino tiene este carácter. Llamamos condicional a lo que no es puesto por sí, sino que, estando supuesto de algún modo por una condición real, significa un efecto consecuente [*akolouthían*]. [*Ibid.*, 570 a, p. 22.]

El principio según el cual "todo ocurre según el destino [*pánta kath'heimarménen*]" (*ibid.*, 570 c, p. 23) tiene sentido solamente si se precisa que la expresión "según el destino" no se refiere a los antecedentes, sino sólo al orden de los efectos y las consecuencias. "Sólo deben ser consideradas como destinales o según el destino las cosas que

son efectos de lo que ha sido establecido primariamente [*proegesaménois*] en la disposición divina del mundo" (*ibid*., 570 e, p. 24). El destino divide, entonces, lo real en dos planos distintos: el plano de los antecedentes generales (*proegoúmena*) y el de los efectos particulares. Los primeros son de algún modo *en* el destino, pero no ocurren *según* el destino, y el destino es lo que resulta efectivamente de la correlación entre los dos planos.

Aquí Plutarco introduce su doctrina de la providencia, que es una formulación más rigurosa de su teoría del destino. También la providencia, como el destino-sustancia, tiene una triple figura que sigue el esquema de los tres órdenes divinos de la segunda carta pseudoplatónica. La primera y suprema providencia es la inteligencia o la voluntad del primer dios, "operadora de bien para todas las cosas", conforme a la cual todo ser ha sido ordenado del modo "mejor y más bello" (*ibid*., 572 f, p. 30). Ella "ha creado el destino y lo comprende dentro de sí" (*ibid*., 574 b, p. 33). La segunda providencia, que ha sido creada junto al destino y está, como él, incluida en la primera, es la de los dioses segundos que recorren el cielo; y en conformidad con ella son dispuestas y conservadas las cosas mortales. La tercera providencia, que ha sido creada "después del destino" y está contenida en él, corresponde a los demonios que están encargados de vigilar y de ordenar las acciones individuales de los hombres. Sólo la primera providencia merece, según Plutarco, este nombre. Ella es "el más antiguo de los seres" como tal superior al destino, ya que "todo lo que es según el destino también es según

la providencia, pero no viceversa” (*ibid.*, 573 b, p. 30). Y si el destino es comparado a una ley, la primera providencia es similar a “una legislación política apropiada a las almas de los hombres” (*ibid.*, 573 d, p. 32).

Plutarco distingue y al mismo tiempo vincula estrechamente providencia y destino. Si la primera providencia corresponde al plano de lo primario y lo universal, el destino, que está contenido en la providencia y es en parte idéntico a ella, corresponde al plano de los efectos particulares que de ella derivan. Pero nada es más ambiguo que la relación de “colateralidad” o “efectividad” (*akolouthía*). Es preciso ponderar la novedad que esta concepción introduce en la ontología clásica. Invirtiendo la definición aristotélica de la causa final y su primado, ella transforma en “efecto” lo que en Aristóteles aparecía como fin. Plutarco parece darse cuenta de ello cuando observa que “los que examinan estas cosas con excesiva sutileza dirán que el carácter primario pertenece a lo particular, ya que es en vistas de este que existe lo universal y el fin precede lo que se produce en vistas a él” (*ibid.*, 569 f, p. 22). Lo propio de la máquina providencia-destino es, entonces, funcionar como un sistema de dos polos que termina produciendo una especie de zona de indiferencia entre lo primario y lo secundario, lo general y lo particular, la causa final y los efectos. Y aunque Plutarco, como Alejandro, no tenía de ningún modo en la mira un paradigma gubernamental, la ontología “efectiva” que resulta de su pensamiento contiene de algún modo la condición de posibilidad del gobierno, entendido como una actividad que, en última

instancia, no está dirigida a lo general ni a lo particular, ni a lo primario ni a lo consecuente, ni al fin ni a los medios, sino a su correlación funcional.

א *A menudo se ha opuesto la imagen del mundo de la ciencia moderna a la concepción teológica de un gobierno providencial del mundo. Sin embargo, en su estructura conceptual ellas se parecen más de lo que suele pensarse. En principio, el modelo de la providencia general descansa sobre leyes eternas completamente análogas a las de la ciencia moderna. Pero es sobre todo la relación entre causas primeras y causas segundas la que presenta analogías evidentes con la imagen del mundo de la ciencia moderna. Didier Deleule ha demostrado que en el pensamiento moderno, de Hume a Adam Smith, se afirma una concepción que, en perfecta analogía con la teoría de la providencia, rompe con la primacía de las causas finales y las sustituye por un orden producido por el juego contingente de los efectos inmanentes. El orden del mundo no remite a un proyecto inicial, sino que resulta de la serie continua de las causas próximas y funciona por lo tanto no como un cerebro, sino como un vientre (Deleule, pp. 259-267). A pesar de la idea de una* ordinatio [ordenación] *divina, la doble estructura del orden providencial se concilia perfectamente con la contingencia de las causas segundas y de sus efectos. El gobierno del mundo no resulta de la imposición de una ley general indefectible, sino de la correlación entre la ley general y el plano contingente de las causas segundas.*

5.7. No sorprende que, en su tratado sobre el destino, Alejandro tome claramente partido contra el dispositivo estoico providencia-destino.

Alejandro comienza mostrando rápidamente que, dada la clasificación aristotélica de las cuatro causas (eficiente, material, formal, final), el destino no puede encontrar su lugar en ninguna de ellas sin contradicciones, ni incluir en sí la totalidad de los acontecimientos. Por esta vía, llega a prestar atención a un orden de acontecimientos, de *tics* y de gestos insensatos que el hombre antiguo parece ignorar, como el “hecho de tener entre los dedos y entrelazar sin motivo la hierba, o de recogerse y alisarse el pelo, y todos los otros actos de ese tipo” (Alex. 2, p. 6), o a aquellos restos, excesos y anomalías que no es posible inscribir en ningún finalismo y en ninguna conexión destinal.

> ¿De qué son causa los excrementos que fluyen de alguna parte de nuestro cuerpo? ¿Y los monstruos y todo aquello que se produce contra la naturaleza, que son desde el principio incapaces de conservarse? [...] ¿Y para qué sirven los frutos podridos o ya secos en el suelo y el desdoblamiento de ciertas hojas? [...] Aquello que se ha producido, por el hecho de ser, no es por ello causa de acontecimientos futuros. [*Ibid.*, pp. 45-46.]

Alejandro es plenamente consciente de que sus adversarios pretenden conciliar el destino con la capacidad de acción de los hombres y fundar a través del destino la posibilidad misma de un gobierno del mundo. Cita

el pasaje de un tratado donde se afirma explícitamente el nexo entre destino y gobierno: "Si todas las cosas no ocurrieran según el destino, el gobierno [*dioíkesis*, la administración] del mundo no estaría privado de obstáculos y de impedimentos. Pero sin gobierno, no habría un mundo ordenado [*kósmos*] y sin un mundo ordenado no habrían dioses" (p. 72). Si se introdujera en el mundo un movimiento sin causa, afirma otro partidario del destino, "el mundo se dividiría y desplazaría [...] y ya no sería gobernado por un sólo orden y por una sola *oikonomía*" (p. 43). Contra estas ideas, Alejandro afirma resueltamente el carácter contingente (es decir abierto a la posibilidad de no producirse) de las acciones humanas. "Se es dueño –se lee en la conclusión de su tratado– sólo de aquello respecto de lo cual tenemos el poder [*exousían*, las traducciones corrientes de este término como "libertad" son inexactas] de no hacer" (p. 76). Y sin embargo, así como en el tratado sobre la providencia Alejandro se había dejado conducir por la voluntad de contener la providencia en la esfera de lo general para elaborar una ontología de los efectos colaterales que ya no es aristotélica, sino que parece anticipar las teorías gubernamentales modernas, del mismo modo el rechazo del destino lo conduce ahora a reivindicar en todos los ámbitos una teoría de la contingencia que se concilia perfectamente con las técnicas modernas de gobierno. Para estas, en efecto, lo esencial no es tanto la idea de un orden predeterminado, sino la posibilidad de gestionar el desorden; no la necesidad inderogable del destino, sino la constancia y la calculabilidad de un desorden; no la

ininterrumpida cadena de las conexiones causales, sino las condiciones del mantenimiento y la orientación de efectos en sí puramente contingentes.

5.8. En las *Diez cuestiones sobre la providencia*, conservadas en una traducción latina medieval y atribuidas a Proclo, no parece existir un problema del gobierno del mundo. La providencia es un problema puramente ontológico-gnoseológico, que coincide con el de la naturaleza y el objeto del conocimiento divino, y el aporte de Proclo consiste precisamente en radicar con firmeza la *prónoia* en el uno y en el ser. Así, la primera cuestión se plantea si el objeto del saber divino son las realidades universales o, más bien, los entes singulares. La respuesta es que la providencia, como grado supremo del conocimiento divino, se refiere –según un paradigma que ya nos es familiar– tanto al todo como a los individuos, *omnes et singulatim*; pero el problema se afirma esencialmente como un problema de conocimiento y no de praxis y de gobierno. En el mismo sentido, la segunda cuestión examina el problema del modo en que la providencia conoce las cosas contingentes. Aunque estas sean, en sí, indeterminadas y múltiples, la providencia las conoce como si fueran necesarias. La naturaleza del conocimiento es determinada, en efecto, por la naturaleza del cognoscente y no por el objeto conocido; por lo tanto "la providencia no se vuelve, al conocer los diversos objetos cognoscibles, también ella divisible, generada en el tiempo, corpórea e inestable, sino que sigue

siendo un único término incorpóreo, intemporal, indivisible y superior a los contrarios" (Proclo, p. 148).

La tercera cuestión profundiza el problema de la relación esencial que vincula la providencia –cuya naturaleza es idéntica a la del uno– con las cosas contingentes, y en este contexto empieza a delinearse un problema de gobierno. Si no hubiera, en efecto, alguna conexión (*colligatio*) entre las cosas mundanas contingentes y las realidades superiores, no podría haber unidad ni un gobierno de la inteligencia (*gubernatio secundum intelligentiam*). Según Proclo, esta conexión está en manos de los demonios y los dioses.

> Por un lado los dioses, abrazando con su providencia todas las cosas; por el otro, los demonios, compartiendo la plenitud del ser de la divinidad; los primeros se hicieron cargo de algunos seres, los segundos de otros, llevando, como dice Platón, hasta el extremo la división de las tareas, para que algunos protejan a los hombres, otros a los leones, otros también a otros tipos de animales y plantas y para que, en particular, algunos se ocupen de los ojos y del corazón, otros del hígado, a fin de que todo esté lleno de dioses… [*Ibid*., p. 178.]

Pero aquí –como también en la cuestión siguiente, que trata sobre el modo en que los dioses participan del mundo– la providencia se afirma como una categoría esencialmente ontológica, que remite a una suerte de efusión gradual y constante del ser divino, de la que los

seres individuales participan en medidas diferentes según la potencia específica de su naturaleza.

Tomemos ahora la carta a Teodoro, publicada junto con las cuestiones, donde Proclo examina el problema del destino y de su relación con la providencia. Teodoro, que es un "mechanicus", es decir algo así como un ingeniero, concibe el mundo como un inmenso mecanismo dominado por una necesidad ineludible, donde las esferas se encastran las unas en las otras a través de engranajes que determinan, a partir de un único principio motor, el movimiento de todos los seres vivientes y no vivientes. El principio que, según Teodoro, mueve y une esta máquina-mundo (*mundiale opus*) como una suerte de super-ingeniero (*mechanicus quidam*) es el destino o la providencia.

Contra este modelo unitario de la máquina-mundo, que excluye toda libertad (en él, la *autexoúsion*, *id est liberi arbitrii* [es decir, el libre albedrío], como glosa el traductor latino, se volvería un nombre vacío, *ibid*., p. 334) y toda posibilidad de un gobierno divino del mundo, Proclo afirma en cambio que la providencia y el destino constituyen un sistema jerárquicamente articulado en dos planos, que no excluye la libertad e implica que hay, entre los dos elementos o planos, una distinción sustancial. En cada punto del universo las causas eficientes primarias son distintas de los efectos ("ubique autem factivae causae ab effectibus distinctae sunt", p. 344) y el principio que actúa no puede ponerse en el mismo plano que sus efectos ("faciens non est tale, quale factum", p. 346). La ontología que esta doctrina presupone es una ontología binaria, que

descompone la realidad en dos niveles, uno trascendente y uno inmanente: la providencia corresponde al orden de las causas primeras trascendentes; el destino, al de los efectos o de las causas segundas inmanentes. La providencia o causa primera es la fuente del bien; el destino, como causa segunda, produce la conexión inmanente de los efectos ("providentiam quidem causam esse bonorum hiis quibus providetur, fatum autem causam quidem esse et ipsum, sed connexionis cuiusdam et consequentiae hiis quae generantur", p. 342). Juntos funcionan como una máquina de dos tiempos, en la que la conexión destinal de los efectos (el destino como *causa connexionis* [causa de la conexión]) ejecuta y realiza la efusión providencial del bien trascendente.

Aunque la idea de una *gubernatio* divina del mundo no esté enunciada todavía como tal, la escisión del ser en dos planos distintos y coordinados es la condición que hará posible a la teología cristiana construir su máquina gubernamental.

א *No es este el lugar para tratar el problema de la atribución a Proclo de los opúsculos traducidos por Guillermo de Moerbeke, que se apoya sólo en la concordancia parcial entre el texto latino y el de los tres tratados compuestos por el erudito bizantino Isaac Sebastocrator en el siglo XI, supuestos plagios del original de Proclo. Es cierto, sin embargo, que la ontología que aquí se describe no parece neoplatónica, sino más bien estoica o cristiana. La idea de un creador del mundo asoma varias veces. Es posible que el autor de los opúsculos no sea*

Proclo, sino un representante de aquella visión judeo-cristiana (en todo caso, no clásica) del mundo que hemos encontrado ya en varias oportunidades.

5.9. El texto que ha transmitido a la teología cristiana el dispositivo providencia-destino es *De Consolatione philosophiae* [La consolación de la filosofía] de Boecio. Toda la conversación entre el desconsolado Boecio y la *madonna* Filosofía, que ha alejado de su lado como "meretrices teatrales" a las musas de la poesía, trata acerca del modo en que el mundo es gobernado por Dios ("quibus… gubernaculis regatur", 1, 6) y sobre las razones del aparente triunfo del mal sobre el bien y de la fortuna sobre la justicia. El único remedio auténtico para el estado de confusión y de olvido en el que ha caído Boecio es la "verdadera doctrina del gobierno del mundo [veram de mundi gubernatione sententia]" (*ibid.*). Por esto, después de haber ahuyentado las primeras dudas, la dulce y severa maestra que en un momento le había enseñado a "trasladar al ámbito público de la administración lo que había aprendido en los ocios secretos del estudio" (1, 4), ahora acepta con una sonrisa explicarle aquella ardua doctrina de la providencia y del destino, cuyas aporías ella misma compara con las cabezas de una hidra, que si se cortan, vuelven a crecer cada vez más numerosas (4, 6).

Providencia y destino, trascendencia e inmanencia, que ya en Plutarco y en Proclo formaban un sistema de dos caras, están ahora claramente articuladas entre sí y constituyen

una máquina perfecta de gobierno del mundo. La generación y el movimiento del universo, le explica a su discípulo la Filosofía, recibe causas, orden y forma de la mente divina. Pero esta ha establecido un doble modo de gobernar las cosas (“rebus gerendis”, *ibid.*):

> Cuando este modo es visto en la pureza de la inteligencia divina, se llama providencia; cuando en cambio se lo refiere a las cosas que mueve y dispone, los antiguos lo llamaron destino. Si se examina la potencia de cada una, resultará evidente que se trata de dos cosas distintas. La providencia es, en efecto, la propia razón divina, constituida en el principio supremo de toda cosa, que todo lo dispone; el destino, en cambio, es la disposición [*dispositio*: es el vocabulario latino de la *oikonomía*] inmanente a las cosas en su movimiento, en virtud de las cuales la providencia liga toda cosa a sus órdenes. La providencia abraza del mismo modo todas las cosas, por más que sean diferentes e infinitas; el destino dispone en movimiento las cosas singulares, las distribuye en lugares, formas y tiempos diferentes, de modo que este desarrollo del orden temporal reunido desde la perspectiva de la mente divina es la providencia, mientras que la misma unidad dispuesta y desarrollada en el tiempo se llama destino.
>
> Si bien son diferentes, dependen no obstante el uno de la otra. El orden del destino procede en efecto de la simplicidad de la providencia. [*Ibid.*]

Quizá nunca como en este pasaje se afirma con tan decisiva claridad el carácter doble del gobierno del mundo –y, a la vez, el nexo unitario que conecta los dos aspectos–. El poder que sostiene el mundo resulta de la interacción de un principio trascendente, simple y eterno, y de una *oikonomía* inmanente ("inharens rebus"), articulada en el tiempo ("explicata temporibus") y en el espacio ("locis [...] distributa"). Los dos principios son heterogéneos, pero interdependientes ("alterum [...] pendet ex altero"], no sólo porque el destino procede de la providencia, sino también porque, como se explica en los versos que concluyen el capítulo, si el destino no forzara a las cosas en su movimiento, "todo lo que ahora contiene un orden estable | se haría pedazos alejándose de su origen".

La *madonna* Filosofía señala explícitamente que se trata de un verdadero y preciso paradigma de gobierno. Lo hace en el pasaje siguiente, donde describe la economía del universo con imágenes y con un vocabulario que evoca el de la complicada administración de un reino o un imperio:

> Dios dispone a través de la providencia aquello que debe hacerse con un acto singular y estable, y luego, a través del destino, administra [*administrat*] de manera temporal y múltiple lo que ha dispuesto. Si luego el destino es ejercido por espíritus divinos que actúan como sirvientes y siervos de la providencia o si la conexión destinal [*fatalis series*] es tejida por el alma o por toda la naturaleza que actúa como ejecutora o por los movimientos de los astros o por las virtudes angélicas o por la

> abigarrada diligencia de los demonios o por algunos de estos o por todos, es sin embargo cierto y evidente que la providencia es la forma simple e inmóvil de las cosas que administra [*gerendarum… rerum*], mientras que el destino es la conexión móvil y el orden temporal de lo que la divina simplicidad confió en gestión.
> De este modo, todas las cosas sometidas al destino están sometidas también a la providencia, a la que el destino mismo se somete, mientras que algunas cosas que están en poder de la providencia exceden el curso del destino. Se trata de aquellas cosas que, siendo estables y más cercanas a la primera divinidad, superan el orden del movimiento destinal. [*Ibid.*]

Providencia y destino aparecen aquí como dos poderes jerárquicamente coordinados, en los que una decisión soberana determina los principios generales del orden del cosmos y le confía luego la administración y la ejecución a un poder subordinado, pero autónomo (*gestio* es el término jurídico que indica el carácter discrecional de los actos cumplidos por un sujeto por cuenta de otro). El hecho de que haya cuestiones que la providencia soberana decide directamente y que por lo tanto quedan sustraídas a la gestión destinal, no invalida la división de los poderes sobre los que descansa el sistema. El gobierno del mundo es tanto mejor ("res optime reguntur", *ibid.*), explica la *magistra* [maestra] al atónito discípulo, si la simplicidad, permaneciendo en la mente divina, deja actuar la conexión destinal de las causas; es decir, si la providencia soberana

(el Reino –Boecio habla explícitamente de un "regnum providentiae", *ibid.*–) deja que sea el destino (el Gobierno) el que administre y constriña las acciones de los hombres ("el destino vincula en una indisoluble conexión de causas las acciones y las fortunas de los hombres", *ibid.*).

De aquí el carácter fatal, y a la vez milagroso, que parece revestir las acciones de gobierno. Dado que el soberano trascendente conoce y decide lo que el destino constriñe luego en la conexión inmanente de las causas, para aquel que está inmerso en estas, el destino –es decir, el gobierno– aparece como un milagro majestuoso e impenetrable ("Hic iam fit illud fatalis ordinis insigne miraculum, cum ab sciente geritur quod stupeant ignorantes", *ibid.*). Y aunque las cosas pueden parecer injustas y confusas, y los malvados parecen triunfar y los buenos sufrir, todo lo que ocurre sin embargo se inscribe puntualmente en el orden providencial. También los malvados, de hecho, desean en realidad el bien, pero son pervertidos en su deseo por el error: nada ocurre a causa del mal y el gobierno providencial no puede desviarse nunca de su principio ("Nihil est quod mali causa ne ab ipsis quidem improbis fiat; quos […] bonum quaerentes pravus error avertit, nedum ordo de summi boni cardine proficiens a suo quoquam deflectat exordio", *ibid.*).

Intentemos analizar ahora la curiosa relación que, en la máquina gubernamental, liga providencia y destino. Aunque son claramente distintos, se trata sólo de dos aspectos de una única acción divina, el *duplex modus* de una única actividad de gobierno del mundo que, con una

consciente ambigüedad terminológica, ora se presenta como providencia, ora como destino; ora como inteligencia, ora como *dispositio*; ora trascendente, ora inmanente; ora implícita en la mente divina, ora explícita en el tiempo y en el espacio. La actividad de gobierno es a la vez providencia –que piensa y ordena el bien de todo– y destino –que distribuye el bien entre los individuos, obligándolos en la cadena de las causas y los efectos–. De este modo, aquello que en un plano, el del destino y los individuos, parece incomprensible e injusto, recibe en el otro su inteligibilidad y su justificación. La máquina gubernamental funciona, entonces, como una incesante teodicea, en la que el Reino de la providencia legitima y funda el Gobierno del destino, y este asegura y hace eficaz el orden que el primero ha establecido.

א *Salviano, obispo de Marsella en el siglo V, empieza su tratado* De gubernatione Dei *[*Del gobierno de Dios*]* *evocando rápidamente las fuentes paganas de una doctrina de la providencia. En primer lugar, Pitágoras; luego Platón "y todos los platónicos", que "sostienen que Dios es el moderador de todas las cosas"; los estoicos, que "afirman que Dios, en función de gobernador [*gubernatoris vice*] permanece siempre dentro de lo que rige"; y finalmente Virgilio y Cicerón, citados, como los anteriores, de segunda mano. En efecto, Salviano conoce los autores clásicos sólo a través de las citas de los apologetas, y la formación de su doctrina de la providencia es por completo independiente del paradigma gubernamental que hemos reconstruido hasta aquí en la*

filosofía tardoantigua (falta, en particular, cualquier alusión a la bipartición providencia general/providencia especial). Sus ejemplos son extraídos casi exclusivamente de la Biblia, donde la providencia divina se desarrolla sobre todo bajo la forma del juicio y el castigo.

Es significativo, no obstante, que también en este contexto el paradigma providencial tienda a constituirse en forma de gobierno. La metáfora del gubernator *queda completamente adherida a su origen naval, pero se amplía para comprender los que para Salviano son los tres aspectos de toda actividad de gobierno:*

> ¿Qué habrían podido decir más justo y piadoso que compararlo con un timonel [*gubernatori*]? Así como el timonel que conduce un barco no saca nunca su mano del timón [*gubernaculo*], así Dios no aparta nunca su cuidado del mundo; y así como aquel, atento a sentir los vientos, evitar los escollos y escrutar las estrellas, se dedica todo él, alma y cuerpo, a su obra, así nuestro Dios no aparta nunca del universo el oficio [*munus*] de su visión, ni el gobierno [*regimen*] de su providencia, ni la indulgencia [*indulgentiam*] de su misericordia. [Salviano, 1, 1, p. 4.].

*El segundo libro del tratado está dedicado a la definición, a través de ejemplos bíblicos (*per testimonia sacra*), de las tres figuras de la providencia, que Salviano define* praesentia *[presencia],* gubernatio *[gobierno] y* iudicium *[juicio] y que constituyen una prefiguración extraordinaria de la tripartición moderna de los poderes, que están sin embargo*

reunidos en un único titular. La presencia, que corresponde a la soberanía es simbolizada por el ojo que vigila y ve; el gobierno, por la mano que guía y corrige; el juicio (el poder judicial), por la palabra que juzga y condena. Los tres poderes están, no obstante, estrechamente entrelazados e implicados el uno en el otro:

> La presencia, porque aquel que debe gobernar y juzgar, debe sin duda estar presente para poder luego gobernar y juzgar. Por esto la palabra divina dice en sus libros: en todo lugar los ojos de Dios contemplan a los buenos y a los malvados. Y he aquí al Dios presente, he aquí al contemplante, he aquí el vigilante con su mirada en todo lugar [...] Los buenos son mirados para ser conservados, los malvados para ser perdidos [...] Ahora vemos cómo aquel que mira, gobierna, porque la razón de la mirada [*ratio aspiciendi*] tiene también en sí la causa del gobierno [*causam... gubernandi*]. Aquel que mira, en efecto, no mira para, después de haber visto, descuidar; sino que, por el hecho mismo de que se ha dignado a mirar, se entiende que no descuidará. Por esto la *Sagrada Escritura* dice que los malvados son cuidados por Dios para la perdición y los buenos para la salvación. Aquí se muestra la economía del gobierno divino [*dispensatio divinos gubernaculi*], esto significa dirigir a través de un justo gobierno y tratar a cada hombre según la diversidad de sus méritos... [*Ibid.*, 1, 1-2.]

5.10. El paradigma teológico del gobierno está contenido en el tratado de Tomás *De gubernatione mundi* (*S. Th.*, 1, qq. 103-113). Aquí el gobierno no se define temáticamente, sino a través de la articulación de una serie de *quaestiones* [cuestiones] que determinan progresivamente sus rasgos específicos. Ante todo, el gobierno se opone a lo casual, como el orden a lo que ocurre de manera fortuita:

> Algunos filósofos antiguos negaron el gobierno del mundo, diciendo que todo ocurre por casualidad. Pero esta posición es insostenible por dos razones. La primera es la que manifiestan las cosas mismas. Vemos, en efecto, que en los seres naturales ocurre, siempre en la mayoría de los casos, lo que es mejor; y esto no podría ocurrir si los seres naturales no estuvieran dirigidos hacia un buen fin por alguna providencia: esto es precisamente gobernar. El mismo orden estable de las cosas demuestra el gobierno del mundo: así como aquel que entra en una casa bien ordenada comprende, por el mismo orden de la casa, la idea de quien la ordenó… [*Ibid.*, 1, q. 103, a. 1.]

La segunda razón parece acercarse a una definición del gobierno y concierne a la oportunidad de que las cosas creadas por Dios alcancen su fin: "La perfección última de cada cosa consiste en alcanzar su fin. Corresponde por lo tanto a la divina bondad, que ha producido las cosas, conducirlas a su fin, y esto significa gobernar" (*ibid.*). El significado genérico de gobernar es, pues, "conducir a las criaturas a su

fin". Tomás precisa que las cosas creadas tienen necesidad de ser gobernadas, porque si no fueran conservadas por la *manus gubernatoris* [mano del gobernador], recaerían en la nada de la que provienen. Pero ¿de qué modo se realiza el gobierno divino del mundo? No se trata en absoluto, según la representación común, de una fuerza que dirige las criaturas interviniendo desde el exterior, como la mano del pastor conduce a sus ovejas. Lo que define el gobierno divino es (en una continuación de la identidad aristotélica entre *arché* y *phýsis*) que coincide integralmente con la naturaleza misma de las cosas que dirige. Según una paradoja que corresponde perfectamente a la estructura del orden, el gobierno divino de las criaturas no tiene otro contenido que la necesidad natural ínsita en las cosas:

> La necesidad natural inherente a las cosas que son determinadas en vistas a un fin es alguna impresión obrada por Dios que las dirige a aquel fin, así como la necesidad, a través de la cual la flecha tiende a cierto blanco, es un impulso del arquero y no de la flecha. La necesidad natural difiere, sin embargo, de esta, en tanto que lo que la naturaleza recibe de Dios es su naturaleza misma, mientras que lo que el hombre imprime a las cosas naturales es una violencia que va más allá de su naturaleza. Y así como la necesidad que la violencia imprime al movimiento de la flecha demuestra la dirección del arquero, así la necesidad natural de las criaturas demuestra el gobierno de la divina providencia. [*Ibid.*, q. 103, a. 1, ad 3.]

El gobierno se define entonces como una forma muy particular de actividad, no necesariamente violenta (en el sentido de "contra natura" que este término tiene en el pensamiento medieval, en el que se opone a *spontaneus*, *qui sponte fit* [espontáneo, que surge]), que se articula a través de la naturaleza misma de las cosas gobernadas. Gobierno divino y autogobierno de la criatura coinciden, y gobernar significa –según un paradigma que los fisiócratas y los teóricos de la "ciencia del orden", desde Le Trosne hasta Le Mercier de la Rivière, redescubrirían cinco siglos más tarde– conocer y dejar actuar la naturaleza de las cosas.

Si esta identidad entre orden natural y gobierno fuese, sin embargo, tan absoluta como indiferenciada, el gobierno sería entonces una actividad nula, que, dada la impresión original de la naturaleza en el momento de la creación, coincidiría simplemente con la pasividad y el *laissez-faire.* Pero no es así. El concepto de gobierno recibe sus determinaciones específicas en respuesta a las preguntas acerca de "si Dios actúa en todo agente" y "si Dios puede hacer algo más allá del orden ínsito en las cosas". Tomás tenía (o finge retóricamente tener) frente a sí dos tesis opuestas: la del "destino mahometano", según la cual Dios actúa inmediatamente en toda acción natural con un milagro continuo ("solus Deus inmediate omnia operatur", *ibid.*, 1, q. 105, a. 5.) y aquella según la cual, en cambio, la intervención de Dios se limita al don original de la naturaleza y de la *virtus operando* [virtud operativa] en el momento de la creación.

La tesis mahometana es imposible, argumenta Tomás, porque equivale a cancelar el orden de las causas y de los efectos en la creación. En efecto: si el fuego no calentara por la disposición de su propia naturaleza, sino porque Dios interviene para producir el calor cada vez que se enciende un fuego, entonces toda la creación, privada de su virtud operativa, se volvería inútil: "Todas las cosas creadas parecerían de algún modo vanas [*frustra*] si estuviesen desprovistas de su operación propia, ya que cada cosa es en vistas de su operación" (*ibid.*). Por otra parte, la tesis opuesta, que quiere salvaguardar la libertad de las criaturas, las separa drásticamente de Dios y amenaza con hacerlas recaer en la nada de la que provienen. ¿Cómo conciliar, entonces, gobierno divino y autogobierno de las criaturas? ¿Cómo puede coincidir el gobierno con la naturaleza de las cosas y, aun así, intervenir en ella?

La solución de esta aporía, como hemos visto, pasa por la distinción estratégica entre causas primeras y causas segundas, *primum agens* [primer agente] y *secundi agentes* [segundo agente]. Si se considera el mundo y el orden de las cosas en tanto dependen de la causa primera, entonces Dios no puede intervenir en el mundo ni hacer nada fuera de él ni contra él, "porque, si lo hiciera, actuaría contra su presciencia y contra su voluntad y bondad" (*ibid.*, 1, q. 105, a. 6). El espacio propio de una acción del gobierno del mundo no es, por lo tanto, aquel, necesario, del *ordo ad Deum* [orden a Dios] y de las causas primeras, sino aquel, contingente, del *ordo ad invicem* [orden recíproco] y de las causas segundas.

> Si se considera el orden de las cosas en tanto depende de alguna causa segunda, Dios puede actuar fuera [*praeter*] del orden de las cosas. Él no está, en efecto, sujeto al orden de las causas segundas, sino que este orden está, en cambio, sujeto a él, en tanto que procede de él no por una necesidad natural, sino por el arbitrio de su voluntad, ya que él habría podido instituir también un orden diverso de las cosas. Por esto, si quiere, él puede actuar fuera de este orden constituido [*praeter hunc ordinem institutum*], por ejemplo realizando los efectos de las causas segundas sin ellas, o bien produciendo los efectos a los cuales las causas segundas no se extienden. [*Ibid.*]

En su forma eminente, la esfera de la acción divina *praeter ordinem rerum* es el milagro ("Unde illa quae a Deo fiunt prater causas nobis notas, miracula dicuntur", *ibid.*, 1, q. 105, a. 7).

Esta acción de gobierno es, sin embargo, posible (como ya habíamos visto en Agustín) sólo en la medida en que Dios, como causa primera, da a las criaturas su forma y las conserva en el ser ("dat formam creaturis agentibus, et eas tenet in esse", *ibid.*, 1, q. 105, a. 5) y es, por lo tanto, íntimamente agente en las cosas ("ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur", *ibid.*).

El sentido de la escisión constitutiva del *ordo* y su nexo con el sistema bipartito Reino/Gobierno, ontología/*oikonomía* comienza en este punto a volverse manifiesto.

El Reino concierne al *ordo ad deum*, la relación de las criaturas respecto de la causa primera. En esta esfera, Dios es impotente o, mejor dicho, no puede actuar sino en la medida en que su acción coincide ya siempre con la naturaleza de las cosas. El gobierno concierne, en cambio, al *ordo ad invicem*, la relación contingente de las cosas entre sí. En esta esfera, Dios puede intervenir suspendiendo, sustituyendo o extendiendo la acción de las causas segundas. Sin embargo, los dos órdenes están funcionalmente unidos, en el sentido en que la relación ontológica de Dios con las criaturas –en la que él es, al mismo tiempo, absolutamente íntimo y absolutamente impotente– es la que funda y legitima la relación práctica de gobierno con ellas, al interior de la cual (es decir, en el ámbito de las causas segundas) sus poderes son ilimitados. La escisión entre ser y praxis que la *oikonomía* introduce en Dios funciona, en realidad, como una máquina de gobierno.

5.11. De esta fundamental articulación bipolar del poder de Dios sobre el mundo deriva también el otro carácter esencial de la actividad divina de gobierno, es decir, el hecho de estar escindido en un poder de deliberación racional y un poder de ejecución, que implica necesariamente una pluralidad de mediadores y de "ministros". Contestando a la pregunta acerca de "si todas las cosas están gobernadas inmediatamente por Dios", Tomás comienza afirmando que "dos cosas deben considerarse en el

gobierno, y estas son su racionalidad [*ratio gubernationis*], que es la providencia misma, y la ejecución [*executio*]. Por lo que concierne a la racionalidad, Dios gobierna inmediatamente todas las cosas; por lo que concierne, en cambio, a la ejecución del gobierno, Dios gobierna algunas cosas mediante otras" (*ibid.*, 1, q. 103, a. 6). La racionalidad gubernamental es, de hecho, un "conocimiento práctico que consiste en conocer a los particulares, en los cuales se actúa" (*ibid.*) y, como tal, ella le compete ciertamente a Dios. Pero dado que "el gobierno es tanto mejor cuanto mayor es la perfección que el gobernador comunica a los gobernados […] Dios gobierna las criaturas de modo de constituirlas a su vez en causa del gobierno de otras" (*ibid.*), es decir, ejecutoras de su *ratio gubernationis* [razón de gobierno]. Que el gobierno divino del mundo y el gobierno profano de las ciudades de la tierra están en estrecha correlación analógica lo prueba el hecho de que Tomás ilustra su tesis a través de un paradigma auténticamente político: así como el poder de un *rex terrenus* [rey terreno] que para su gobierno se sirve de ministros no ve por esto disminuida su dignidad, sino que, por el contrario, se vuelve más ilustre ("ex ordine ministrorum potestas regia praeclarior redditur", *ibid.*, 1, q. 103, a. 6, ad 3), así Dios, dejando a los otros la ejecución de su *ratio* gubernamental, hace más perfecto su gobierno.

En la *Summa contra Gentiles* (lib. 3, cap. 77), se insiste fuertemente en la distinción entre los dos aspectos del gobierno divino del mundo. A la correlación entre *ratio gubernandi* [razón gobernante] y *executio* [ejecución]

corresponde la correlación entre *ordinatio* [ordenación] y *ordinis executio* [ejecución del orden]. La primera se cumple a través de una *virtus cognoscitiva* [virtud cognoscitiva]; la segunda, a través de una *virtus operativa* [virtud operativa]. Pero así como en el plano de la teoría es oportuno que la *ordinatio* se extienda directamente a los mínimos detalles, en el plano de la praxis ejecutiva, el gobierno divino debe recurrir a agentes subalternos (*agentes inferiores*), que son los ejecutores de la divina providencia. "Es conforme a la dignidad del que gobierna tener muchos ministros y diferentes ejecutores de su gobierno, ya que su dominio se muestra mucho más grande y alto cuanto más numerosos son y jerárquicamente ordenados están los que le están sometidos. Pero ninguna dignidad es comparable a la del gobierno divino. Entonces es oportuno que la ejecución de la divina providencia se dé a través de diversos órdenes y grados de agentes." (*Ibid.*, n. 4.)

ℵ *La distinción conceptual entre un poder de orden general (*ratio gubernandi, ordinatio*) y un poder ejecutivo aparece antes en el ámbito teológico que en el político. La doctrina moderna de la división de los poderes tiene su paradigma en esta articulación de la máquina providencial. Pero también la distinción moderna entre legitimidad y legalidad, que aparece en la Francia monárquica del período de la restauración, tiene su arquetipo en la doble estructura de la providencia. Aquello que Schmitt llama "estado legislativo", es decir, el estado moderno de derecho, en el que toda actividad de gobierno se presenta como aplicación y ejecución de una ley*

impersonalmente vigente, es desde esta perspectiva el resultado extremo del paradigma providencial, donde coinciden Reino y Gobierno, legitimidad y legalidad.

5.12. En la cuestión 116 del tratado sobre el gobierno del mundo, Tomás analiza la máquina providencia-destino casi en los mismos términos en que la había descrito Boecio. A la cuestión acerca de "si el destino está en las cosas creadas", contesta que la providencia divina cumple sus efectos valiéndose de causas intermedias ("per causas medias suos effectus exequitur", *S. Th.*, I, q. 116, a. 2). Según la doble estructura de la providencia que nos es ya muy familiar,

> el orden [*ordinatio*] de los efectos puede ser considerado de dos maneras. En primer lugar, en tanto está en el propio Dios, y entonces el orden de los efectos se llama providencia. En segundo lugar, en tanto el orden mismo se considera entre las causas intermedias ordenadas por Dios para producir ciertos efectos, y entonces asume la racionalidad del destino [*rationem fati*]. [*Ibid.*]

En este sentido, el destino depende de Dios, y no es más que "la misma economía [*dispositio*] o serie, es decir el orden de las causas segundas" (*ibid.*, I, q. 116 a. 2 ad 1). *Dispositio*, precisa Tomás, no significa aquí algo así como una calidad o una propiedad del ente, sino que debe entenderse en el sentido "económico" de orden, que no con-

cierne a la sustancia sino a la relación (“secundum quod designat ordinem, qui non est substantia, sed relatio”, *ibid.*, 1, q. 116, a. 2, ad 3). Considerado en relación con su principio divino, este orden, que en las causas segundas es múltiple y mutable, es por lo tanto único e inmutable. Y sin embargo no todas las criaturas se someten al gobierno del destino en la misma medida. Aquí el problema de la providencia muestra su nexo esencial con el de la gracia.

La providencia, escribe Tomás (*Contra Gent.*, lib. 3, cap. 147) no dispone a las criaturas racionales del mismo modo que a las otras criaturas. En efecto, a las criaturas racionales se les ha concedido intelecto y razón, lo que las vuelve capaces de buscar la verdad. A través del lenguaje, ellas pueden además comunicarse entre sí y unirse en sociedad con sus semejantes. El fin último de las criaturas racionales, sin embargo, excede su facultad natural y exige por lo tanto un modo de gobierno diferente (“diversus gubernationis modus”, *ibid.*) del de las criaturas inferiores. Este modo de gobierno especial y más alto (“altior gubernationis modus”*, ibid.*) es la gracia. “Dado que el hombre ha sido ordenado a un fin que excede su facultad natural, es necesario que se use para él algún auxilio divino sobrenatural a través del cual pueda dirigirse a su fin” (*ibid.*).

El gobierno divino de los hombres tiene, pues, dos modos eminentes: la naturaleza y la gracia. Por eso, desde finales del siglo XVI, el problema del gobierno del mundo coincidirá cada vez más estrechamente con el de los modos y la eficacia de la gracia, y los tratados y los debates sobre la providencia asumirán la forma del análisis y las definicio-

nes de las figuras de la gracia: preveniente, concomitante, gratuita, habitual, suficiente, eficaz, etcétera. Y no sólo a las formas del gobierno corresponden puntualmente las figuras de la gracia; también a la necesidad del auxilio divino gratuito, sin el cual el hombre no puede alcanzar su fin, corresponde la necesidad del gobierno, sin el cual la naturaleza no se conservaría en su ser. Del mismo modo que para la naturaleza, también para la gracia vale el principio según el cual el gobierno providencial no puede de ningún modo constreñir la libre voluntad de los hombres. Por eso la gracia, en cuanto figura del gobierno, no puede ser vista como una "coacción divina hacia el bien" ("coactio homini… ad bene agendum", *ibid.*, cap. 148).

> El auxilio divino para obrar bien se debe entender en el sentido de que este opera en nosotros nuestras obras, como la causa primera opera las operaciones de las causas segundas, y el agente principal opera la acción del instrumento. Por eso está escrito (*Isaías*, 26, 12): "Señor, tú has operado en nosotros todas nuestras obras". Pero la causa primera causa la operación de la causa segunda conforme al modo propio de esta. Por lo tanto, también Dios causa en nosotros nuestras obras según nuestro modo de ser, que es que nosotros actuamos de modo voluntario y no por constricción. Pues nadie es obligado por la gracia divina a hacer el bien. [*Ibid.*]

El gobierno del mundo es el lugar donde concurren la gracia y nuestra libertad, de modo que, tal como dirá

Suárez contra “el error luterano”, “la necesidad de la gracia se conjuga con el verdadero uso de la libertad y el uso de la libertad […] no puede escindirse de la operación y de la cooperación de la gracia” (Suárez, p. 384). El paradigma providencial del gobierno de los hombres no es tiránico, sino democrático.

5.13. No se comprende el funcionamiento de la máquina gubernamental si no se entiende que la relación entre sus dos polos –el Reino y el Gobierno– es esencialmente vicaria. Tanto el emperador como el Papa se definen como *vicarius Christi* [vicarios de Cristo] o *vicarius Dei* [vicarios de Dios] y es sabido que la reivindicación exclusiva de este título dio origen a una larga serie de conflictos entre el poder espiritual y el poder profano. Maccarrone y Kantorowicz han reconstruido la historia de estas reivindicaciones, a través de las cuales aquello que en origen era, sobre todo en Oriente, el título exclusivo del emperador, se vuelve a partir del siglo V, al menos en Occidente, el título por excelencia del obispo de Roma. Pero en la perspectiva de la economía trinitaria, la vicariedad del poder –de todo poder– aparece bajo una luz particular que la convierte, por así decir, en la estructura esencial del poder supremo, la íntima articulación vicisitudinal de la *arché*.

La vicariedad del poder pontificio con respecto a Cristo se fundaba teológicamente en el retraso de la parusía.

> Dado que Cristo debía sustraer su presencia carnal de la Iglesia [*praesentiam suam carnalem erat Ecclesiae subtracturus*], fue necesario instituir ministros que administraran los sacramentos a los hombres. A estos se los llama sacerdotes [...] Y después de la sustracción de la presencia corpórea de Cristo, dado que debían nacer cuestionamientos en torno a la fe, que habrían dividido a la Iglesia, la cual requiere para su unidad la unidad de la fe [...] el que tiene este poder es Pedro, él y sus sucesores. [Quidort, p. 111.]

Pero a su vez, según un principio que encuentra su inequívoco paradigma en Pablo, el poder de Cristo es vicario con respecto al del Padre. En efecto, en *1 Cor.*, 24-28, Pablo afirma con claridad que, en el momento del fin, Cristo, después de someter a sí todo poder (excepto el del Padre, del cual deriva su propio poder), restituirá el Reino a Dios, que había sometido a él todas las cosas. El poder de Cristo es, entonces, en su relación con el Padre, un poder esencialmente vicario, donde él actúa y gobierna, por así decir, en nombre del Padre. Más en general, la relación intratrinitaria entre Padre e Hijo puede ser considerada como el paradigma teológico de toda *potestas vicaria*, en el que cada acto del vicario se considera como una manifestación de la voluntad del representado. Y sin embargo, como habíamos visto, es esencial a la economía trinitaria el carácter an-árquico del Hijo, que no está ontológicamente fundado en el Padre. *La economía trinitaria es, entonces, la expresión de un poder y de un ser anárquico, que circula entre las tres personas según un paradigma esencialmente vicario.*

No sorprende que esta misma estructura vicaria se reencuentre en el poder profano. Tomás, en el *De regimine principum* [o *De regno*; *Sobre el gobierno de los príncipes*] (lib. 3, cap. 13), escribe que Augusto ejercía un poder vicario con respecto a Cristo, que era el verdadero monarca y señor del mundo ("verus erat mundi Dominus et Monarcha, cuius vices gerebat Augustus"). El entero principado de Augusto es presentado así como un "hacer las veces de la monarquía de Cristo" ("quas quidem vices monarchiae post Christi veri domini nativitatem gessit Augusto", *ibid.*). El Anónimo normando escribe en el mismo sentido que "el rey es Dios y Cristo, pero por gracia [...] También aquel que por naturaleza es Dios y Cristo, actúa a través de su vicario, a través del cual son ejercidas sus funciones[3] [*per quem vices suas exequitur*]". Pero también Cristo, que es Dios por naturaleza, actúa en cierto modo por gracia, "porque, según su naturaleza humana es deificado y santificado por el Padre" (Kantorowicz 1, pp. 101-102). Y ya el Ambrosiaster (siglo IV) afirmaba que el rey posee como vicario el *imperium* de Dios, porque porta su imagen (*ibid.*, p. 114).

El poder tiene así la estructura de un *gerere vices*, él es, en su misma esencia, *vices*, vicariedad. El término *vices* nombra la vicariedad originaria del poder soberano, o, si

[3] El autor utiliza aquí el término *veci* (en castellano, "veces"), ya que este conserva en italiano la acepción del término latino *vicis*, que significa, además de "turno" o "alternativa", "función desempeñada por alguien". Lo hemos traducido por "veces" cuando corresponde al uso castellano de "hacer las veces" ("ocupar el lugar de", "ejercer ministerio, autoridad o jurisdicción supliendo a otra persona o representándola"), pero en otros casos lo hemos traducido por "funciones". [N. de T.]

se quiere, su carácter absolutamente insustancial y "económico". La doble (o triple) estructura de la máquina gubernamental (Reino y Gobierno, *auctoritas* y *potestas*, *ordinatio* y *executio*, pero también la distinción de los poderes en las democracias modernas) adquiere en esta perspectiva su sentido propio. En efecto, el Gobierno actúa vicariamente con respecto al Reino; pero esto tiene sentido sólo dentro de una economía de las funciones en la que ningún poder puede prescindir del otro.

La vicariedad implica, entonces, una ontología; o mejor dicho, la sustitución de la ontología clásica por un paradigma "económico" en el cual ninguna figura del ser está, como tal, en posición de *arché*, sino que lo originario es la propia relación trinitaria, donde cada una de las figuras *gerit vices,* hace las veces de la otra. El misterio del ser y de la divinidad coincide sin residuos con su misterio "económico". No hay una sustancia del poder, sino sólo una "economía", sólo "gobierno".

Umbral

Intentemos ahora enumerar en forma de tesis los rasgos esenciales que nuestro análisis del paradigma providencial sacó a la luz. Estos definen algo así como una *ontología de los actos de gobierno*:

1. La providencia (el gobierno) es aquello a través de lo cual la teología y la filosofía tratan de hacer frente a la

escisión de la ontología clásica en dos realidades separadas: ser y praxis, bien trascendente y bien inmanente, teología y *oikonomía.* Ella se presenta como una máquina para volver a articular los dos fragmentos en la *gubernatio Dei* [gobierno de Dios], en el gobierno divino del mundo.

2. Ella representa, en el mismo sentido y en la misma medida, el intento de conciliar la escisión gnóstica entre un Dios extraño al mundo y un Dios que gobierna, que la teología cristiana había heredado a través de la articulación "económica" del Padre y el Hijo. En la *oikonomía* cristiana, el Dios creador tiene frente a sí una naturaleza corrupta y extraña, que el Dios salvador, al que se le ha dado el gobierno del mundo, debe redimir y salvar, para un reino que no es, sin embargo, "de este mundo". El precio que debe pagar la superación trinitaria de la escisión gnóstica entre dos divinidades es la sustancial ajenidad del mundo. El gobierno cristiano del mundo tiene, por consecuencia, la figura paradójica del gobierno inmanente de un mundo que es y debe permanecer extraño.

ℵ *Esta estructura "gnóstica" que la oikonomía teológica ha transmitido a la gubernamentalidad moderna, alcanza su punto extremo en el paradigma de gobierno del mundo que las grandes potencias occidentales (en particular los Estados Unidos) hoy tratan de realizar a escala tanto local como global. Ya se trate de la disgregación de formas constitucionales preexistentes o de la imposición, a través de la ocupación militar, de modelos constitucionales llamados democráticos a pueblos a los*

que esos modelos les resultan impracticables, lo esencial en todo caso es que se gobierna un país –y, llevado al límite, la tierra entera– permaneciendo completamente extraños a él.

El turista, es decir la extrema reencarnación del peregrinus in terra [peregrino en la tierra] *cristiano, es la figura planetaria de esta irreducible ajenidad con respecto al mundo. Él es, en este sentido, una figura cuyo significado "político" es consustancial al paradigma gubernamental dominante, así como el* peregrinus *era la figura correspondiente al paradigma providencial. El peregrino y el turista son, entonces, el efecto colateral de una misma "economía" (en su versión teológica y en su versión secularizada).*

3. La máquina providencial, si bien unitaria, se articula en dos planos o niveles distintos: trascendencia/immanencia, providencia general/providencia especial (o destino), causas primeras/causas segundas, eternidad/temporalidad, conocimiento intelectual/praxis. Los dos niveles están estrechamente correlacionados, de modo que el primero funda, legitima y hace posible el segundo, y el segundo realiza concretamente, en la cadena de las causas y los efectos, las decisiones generales de la mente divina. El gobierno del mundo es lo que resulta de esta correlación funcional.

4. Por consiguiente, el paradigma del acto de gobierno es, en su forma pura, el efecto colateral. En la medida en que no está dirigido a un fin particular, sino que deriva, como efecto concomitante, de una ley y de una economía general, el acto de gobierno representa una zona de indecidibilidad

entre lo general y lo particular, entre lo calculado y lo no-querido. Esta es su "economía".

5. En la máquina providencial la trascendencia no se da nunca sola y separada del mundo, como en la gnosis, sino que siempre está en relación con la inmanencia; esta última, por otro lado, no es nunca verdaderamente tal, porque siempre es pensada como una imagen o un reflejo del orden trascendente. Correlativamente, el segundo nivel se presenta como ejecución (*executio)* de lo que fue dispuesto y ordenado (*ordinatio*) en el primero. La división de los poderes es consustancial a la máquina.

6. La ontología de los actos de gobierno es una ontología vicaria, en el sentido en que, al interior del paradigma económico, todo poder tiene carácter vicarial, hace las veces de otro. Esto significa que no hay una "sustancia", sino sólo una "economía" del poder.

7. Justamente la distinción y la correlación de los dos niveles, de las causas primeras y de las causas segundas, de la economía general y de la economía particular, garantiza que el gobierno no sea un poder despótico, que violenta la libertad de las criaturas; él presupone, por el contrario, la libertad de los gobernados, que se manifiesta a través del obrar de las causas segundas.

Ya debería estar claro en qué sentido se puede decir que el dispositivo providencial (que es él mismo una reformu-

lación y un desarrollo de la *oikonomía* teológica) contiene algo así como el paradigma epistemológico del gobierno moderno. Se sabe que, en la historia del derecho, ha sido tardía la formación de una doctrina del gobierno y de la administración pública (para no hablar del derecho administrativo que, como tal, es una creación exquisitamente moderna). Pero mucho antes de que los juristas empezaran a desarrollar sus primeros elementos, los filósofos y los teólogos ya habían elaborado su canon en la doctrina de la *gubernatio* [gobierno] providencial del mundo. En este sentido, la providencia y el destino, con el séquito de nociones y conceptos en los que se articulan (*ordinatio/executio*; Reino y Gobierno; gobierno inmediato y gobierno mediato; *primi agentes/agentes inferiores*; acto primario/efectos colaterales, etcétera) no son solamente conceptos teológico-filosóficos sino categorías del derecho y de la política.

El Estado moderno hereda, en efecto, ambos aspectos de la máquina teológica del gobierno del mundo, y se presenta tanto bajo la forma de Estado-providencia cuanto bajo la forma de Estado-destino. A través de la distinción entre poder legislativo o soberano y poder ejecutivo o gobierno, el Estado moderno se hace cargo de la doble estructura de la máquina gubernamental. El Estado ejerce algunas veces las funciones reales de la providencia, que legisla de modo trascendente y universal, pero dejando libres a las criaturas de las que se ocupa, y otras veces cumple las funciones ciegas y ministeriales del destino, que ejecuta con detalles los dictámenes de la providencia y sujeta a los individuos

reacios a la conexión implacable de las causas inmanentes y los efectos que su propia naturaleza ha contribuido a determinar. El paradigma económico-providencial es, en este sentido, el paradigma del gobierno democrático, así como el teológico-político es el paradigma del absolutismo.

No sorprende, entonces, que el efecto colateral se presente de manera cada vez más frecuente como consustancial a todo acto de gobierno. Es decir: aquello que el gobierno se propone sólo puede ser alcanzado, por su propia naturaleza, como efecto colateral, en una zona en que lo general y lo particular, lo positivo y lo negativo, el cálculo y el imprevisto tienden a superponerse. Gobernar significa dejar que se produzcan los efectos concomitantes particulares de una "economía" general que permanecería en sí misma completamente ineficaz, pero sin la cual ningún gobierno sería posible. No es tanto que los efectos (el Gobierno) dependan del ser (del Reino), sino que el ser consiste sobre todo en sus efectos: tal es la ontología vicarial y efectiva que define los actos de gobierno. Y cuando el paradigma providencial, al menos en su aspecto trascendente, comienza a declinar, el Estado-providencia y el Estado-destino tienden progresivamente a identificarse en la figura del Estado de Derecho moderno, donde la ley regula la administración y el aparato administrativo aplica y ejecuta la ley. Sin embargo, también aquí el elemento decisivo sigue siendo aquello a lo que la máquina en su conjunto estaba destinada desde el comienzo: la *oikonomía*, es decir, el gobierno de los hombres y de las cosas. La vocación económico-gubernamental de las democracias

contemporáneas no es un incidente que se cruzó en su camino, sino parte integrante de la herencia teológica de la cual son depositarias.

6
Angelología y burocracia

6.1. En 1935, el mismo año en que, en su monografía sobre el *Monoteísmo como problema político*, niega resueltamente la posibilidad de una teología política cristiana, Peterson afirma el carácter "político" y "público" tanto de la ciudad celeste como –a través de su participación litúrgica en ella– de la Iglesia. Y lo hace, inesperadamente, en la forma de un breve tratado sobre los ángeles (*Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus* [*El libro de los ángeles. Situación y significado de los santos ángeles en el culto*]), que permanece apartado en la bibliografía del teólogo, pero que sin embargo debe ser leído junto a su libro más conocido, del que constituye de algún modo una parte esencial.

"El camino de la iglesia –comienza Peterson– lleva de la Jerusalén terrena a la celeste, de la ciudad de los judíos a la de los ángeles y los santos" (Peterson 1, p. 197). Desde esta perspectiva, en el tratado se describe constantemente a la Iglesia por medio de imágenes "políticas": al igual que las asambleas políticas profanas, la *ekklesía* cristiana puede definirse como "la asamblea de los ciudadanos con pleno derecho [*Vollbürger*] a la ciudad celeste, que

se reúnen para realizar actos de culto" (*ibid.*, p. 198). También el texto paulino es leído en sentido político, no sin forzamiento: el término *políteuma* en *Fil.*, 3, 20, que en la Vulgata aparece como *conversatio* (modo de vida, conducta), es traducido como "ciudadanía", y una nota sugiere, si bien de manera dubitativa, que el verbo *apográphesthai* en *Hebr.,* 12, 23 (que con toda probabilidad tiene el significado escatológico de "estar inscriptos en el libro de la vida") significa en realidad "la inscripción en las listas de los ciudadanos de la ciudad celeste" (*ibid.*, p. 231). La tesis de Peterson sostiene que en la medida en que la iglesia se mantiene en el camino hacia su meta celeste, "entra necesariamente, a través del culto, en relación con los habitantes de la ciudad celeste", es decir, con los ángeles, "ciudadanos del cielo", y con los beatos (*ibid.*). Se trata, entonces, de demostrar que todas las manifestaciones culturales de la Iglesia deben entenderse "o como una participación de los ángeles en el culto terreno o, viceversa [...] como una participación en el culto que los ángeles le ofrecen a Dios en el cielo" (p. 199).

El sentido estratégico de la unión cultual que se instituye de este modo entre la Iglesia y la ciudad celeste se aclara pocas páginas más adelante. Analizando los llamados "entreactos" litúrgicos del *Apocalipsis*, donde figuran aclamaciones que, según él, provienen de las ceremonias del culto imperial, Peterson enuncia la tesis, a primera vista sorprendente, según la cual "el culto de la Iglesia celeste y, por lo tanto, naturalmente también la liturgia de la Iglesia terrena que se une a la celeste, tiene una re-

lación originaria [*ursprüngliche Beziehung*] con el mundo político" (*ibid.*, p. 202).

El viejo tema agustiniano según el cual la ciudad celeste estará constituida por los ángeles y por los beatos, que ocuparán el lugar de los ángeles caídos para restaurar el número perfecto del Reino, adquiere en Peterson una tonalidad fuertemente política. Las imágenes, que Agustín toma prestadas del vocabulario político de su tiempo para describir la Jerusalén celeste ("…adiunctis etiam legionibus et exercitibus angelorum, ut fiat illa una civitas sub uno rege et una quaedam provincia sub uno imperatore, felix in perpetua pace et salute…" [agregando también las legiones y los ejércitos de los ángeles, con el fin de construir una ciudad única bajo un único rey, y una única provincia bajo un único emperador, que sea feliz en perpetua paz y salud], Aug. *Psalm.*, 36, 3, 4), son interpretadas por Peterson en sentido literal como fundamento del carácter "político-religioso [*religiös-politische*]" de la ciudad celeste y, por lo tanto, de la Iglesia que, a través del culto, se comunica con aquella: "Se trata del concepto político-religioso o, dicho de otro modo, del concepto de orden [*Ordnungsbegriff*] de una jerarquía celeste, en la que desemboca el culto de la Iglesia. Esta es otra confirmación de nuestra tesis de que el culto cristiano tiene una relación originaria con la esfera política" (Peterson 1, p. 214).

En el mismo momento en que, en el libro sobre el *Monoteísmo como problema político,* niega resueltamente, contra Schmitt, la legitimidad de una interpretación teológico-política de la fe cristiana, Peterson afirma con igual

decisión el carácter político-religioso de la Iglesia. Y esto resulta tanto más llamativo si se tiene en cuenta que sigue sirviéndose de comparaciones extraídas de la esfera política profana: "Así como el emperador, al aparecer acompañado de su guardaespaldas, expresa la publicidad [*Öffentlichkeit*] del propio dominio político, así Cristo, presente en la misa con sus ángeles como guardaespaldas, expresa la publicidad de la propia señoría político-religiosa" (*ibid.*, p. 223). Pero este carácter "público" no le ha sido "otorgado a la Iglesia por el Estado, sino que, en verdad, le pertenece originariamente, en tanto ella tiene un Señor que, así como tiene un reino celeste, posee también una publicidad celeste" (*ibid.*). Entonces, la politicidad de la que habla Peterson consiste enteramente en la relación que el culto, a través de la participación de los ángeles, instaura con esta "publicidad celeste": "la relación entre la *Ekklesía* y la *pólis* celeste es [...] una relación política, y por esta razón los ángeles deben entrar siempre en los actos cultuales de la Iglesia" (*ibid.*).

Aquí empieza a aclararse el sentido de la exclusión de la teología-política: si desde el punto de vista cristiano, únicamente es política la relación angeleológica-cultual entre la Iglesia y el reino celeste, toda extrapolación de este carácter "político-religioso" a la esfera mundana es completamente ilegítima.

En la escatología cristiana se ha consumado para siempre todo posible significado teológico de la política mundana: "Que el culto celeste tenga en el *Apocalipsis* una relación originaria con el mundo político se explica por el

hecho de que los apóstoles han abandonado la Jerusalén terrena, centro político y cultual, para dirigirse a la Jerusalén celeste, ciudad y corte real, pero también templo y lugar de culto. A esto se une otro hecho: que el himno de la Iglesia trasciende los himnos nacionales, así como la lengua de la Iglesia trasciende a todas las otras. En conclusión se debe observar que tal trascendencia escatológica tiene como consecuencia última que todo el universo es arrastrado en el canto de alabanza" (p. 206).

6.2. Los ángeles –ésta es la tesis que resume la estrategia teológica del tratado– son los garantes de la relación originaria entre la Iglesia y la esfera política, del carácter "público" y "político-religioso" del culto que se celebra tanto en la *ekklesía* como en la ciudad celeste. Pero si nos preguntamos ahora en qué consiste esta "politicidad", vemos con sorpresa que la "publicidad", que tiene en los ángeles al mismo tiempo su emblema heráldico y su realidad originaria, se define únicamente a través del canto de alabanza. El culto cristiano tiene una genuina relación con la esfera política sólo en la medida en que tiende "a transformar el culto de la Iglesia en un servicio similar al culto de los ángeles; pero esto es posible solamente haciendo entrar en el culto un canto de alabanza [*Lobgesan*] similar en su esencia al canto de alabanza de los ángeles" (p. 214). Por esto, según Peterson, la liturgia termina en el "trisagio", en el himno que glorifica a Dios a través de la triple aclamación *Sanctus, sanctus, sanctus*; y así como

se dice de los ángeles que "cantan con incansables labios e incesantes alabanzas el himno del trisagio, por el mismo motivo puede darse una participación continua en la liturgia angélica bajo la forma de un oficio diurno y nocturno" (p. 215).

En la conclusión del tratado, Peterson afirma sin reservas que el canto de alabanza y de gloria no es un rasgo de los ángeles entre otros, sino que define su esencia y, por lo tanto, su "politicidad".

> En este difundirse y fluir [*Verströmen und Ausströmen*] en palabra y canto, en este fenómeno consiste la propia esencia de estos ángeles [...] No se trata de ángeles que son ante todo y abstractamente "ángeles en general", y que luego, además de esto, cantan, sino de ángeles que en tanto son tales se efunden, en el modo que hemos descrito, en la glorificación del *Santo, santo, santo.* Es este grito [*Ruf*] lo que constituye precisamente su ser; en este efundirse ellos son lo que son, es decir, Querubines y Serafines. [p. 226.]

Y si la politicidad y la verdad de la *ekklesía* se define por su participación en los ángeles, entonces también los hombres sólo pueden alcanzar su plena ciudadanía celeste imitando a los ángeles y participando con ellos en el canto de alabanza y glorificación. La vocación política del hombre es una vocación angélica y la vocación angélica es una vocación por el canto de gloria. Aquí el círculo se cierra:

A los cantos de la Iglesia le corresponden los cantos celestes, y la vida íntima de la Iglesia se articula según la participación en el canto celeste. Los ángeles son la expresión del carácter público del culto que la Iglesia le ofrece a Dios: y dado que los ángeles están en relación con el mundo político-religioso en el cielo, de esto se sigue que, por medio de ellos, también el culto de la Iglesia entra necesariamente en relación con la esfera política. Si los ángeles, al fin, distinguen con su canto en la Iglesia entre los "similares-a-los-ángeles" [*Engel-Ähnliche*] y el "pueblo" [*Volk*], también son los que despiertan la vida mística en la Iglesia, que alcanza su cumplimiento cuando el hombre, incorporado a los coros angélicos, comienza a alabar a Dios desde lo profundo de su ser criatura. Por eso también nosotros cantamos en el *Te Deum:*

Te Deum laudamus, te Dominum confitemur
Te aeternum Patrem omnis terra veneratur
Tibi omnes Angeli, tibi caeli et universae Potestates
Tibi Cherubim et Seraphim incessabili voce proclamant:
Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus Sabaoth,
Pleni sunt caeli et terra maiestatis gloriae tuae.
[p. 230.]

A ti Dios te alabamos, a ti te proclamamos Señor
Oh eterno Padre, toda la tierra te adora
A ti cantan los ángeles y todas las potencias celestes
A ti los querubines y los serafines te proclaman con voz incesante:

Santo, santo, santo Señor, Dios de los ejércitos
Los cielos y la tierra están llenos de tu gloria.

La breve nota al texto del *Te Deum*, que concluye casi como sellando el tratado, subraya por última vez la politicidad que está en juego en el culto:

> Es importante señalar que el *Te Deum* designa a Dios como *Pater immensae majestatis* [Padre de inmensa majestad] y al Hijo como *Rex gloriae* [Rey de la gloria]. También el *Te Deum* confirma el carácter político-religioso de la lengua del culto cristiano. [p. 243.]

6.3. Peterson no podía ignorar, por cierto, que el atributo del canto de alabanza, que según él define a los ángeles, en la tradición de la angelología cristiana constituye sólo un aspecto de su ser. Gregorio Magno –a cuya *Homelia in Evangelium*, uno de los incunables de la angelología cristiana, Peterson se refiere muchas veces– expresa con claridad la doble función de los ángeles. Comentando el versículo de Daniel (7, 10) "Millia millium ministrabant ei et decies millies centena millia assistebant ei" [miles de millares le servían, miríadas de miríadas estaban en pie delante de él], escribe que "una cosa es administrar [*ministrare*] y otra asistir [*assistere*, en el sentido de "estar delante, en la presencia de alguien"], ya que a Dios sirven de ministros aquellos ángeles que salen para traernos los anuncios, y lo asisten en cambio aquellos ángeles que

gozan de su íntima contemplación y por lo tanto no son enviados al exterior para realizar tareas" (*Evang.*, 34, 12, *PL*, 76, 1254 c). Dado que los que administran son más numerosos que los que principalmente asisten, el número de los asistentes es definido, mientras que el de los ministros permanece indefinido (*millia millium* [miles de miles] se entendía como expresión de un número genérico). Alejandro de Hales y Felipe el Canciller definen este doble carácter de la condición angélica como una dualidad de "virtudes" ("Los espíritus, que llamamos ángeles, tienen dos virtudes: la virtud de administrar [*virtus administrando*] y la de asistir a Dios [*virtus assistendi Deo*], es decir, de contemplar"; Hales, *Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi* [*Glosa a los cuatro libros de las sentencias de Pedro Lombardo*], II, d. 10, p. 98) o de "fuerzas" ("Los ángeles tienen dos fuerzas [*duplicem vim*], a saber: la contemplativa, que asiste a Dios, y la administrativa, que se dirige a nosotros: la fuerza contemplativa o asistente es más noble que la que se dirige a nosotros"; Felipe, *Summa de bono, pars prior* [*Suma acerca del bien, primera parte*], q. 2, p. 384). Además Buenaventura compendia la participación fundamental de la naturaleza angélica en la imagen de la escalera de Jacob:

> Las operaciones angélicas se reducen a dos: la operación contemplativa y la ministerial [...] Y a través de estas dos se distinguen los espíritus angélicos y sus operaciones. La contemplativa consiste en una ascensión a las cosas supremas, la administrativa en el descenso a las cosas humanas.

> Ambas se tocan en la escalera, donde los ángeles suben y bajan… [*De div. II, De sanctus angelis I*, col. 2.]

En el mismo sentido, en el *Convivio* (II, IV, 10-12) Dante distingue en la naturaleza angélica dos "beatitudes": la beatitud contemplativa, con la que los ángeles ven y glorifican el rostro de Dios y la "beatitud del gobernar", que se corresponde en los hombres a la "vida activa, es decir, civil".

De las dos funciones, la segunda –la administrativa, en la cual los ángeles colaboran en el gobierno divino del mundo (Buenaventura lo define por esto como *opus gubernationis* [obra del gobierno])– llama principalmente la atención de los teólogos medievales. Esta función define a tal punto la vocación del ángel, que Ambrosio escribió que, mientras los hombres son creados "a imagen" (de Dios), los ángeles son creados "ad ministerium" [para el ministerio] (*Exp. super Psalm.*, 17, 13).

Coherentemente con estas premisas, el tratado de Tomás *De gubernatione mundi* se transforma a partir de la *quaestio* [cuestión] 106 en un tratado de angelología, que ocupa más de la mitad del libro y constituye la disertación más amplia que el "doctor angélico" haya dedicado a este tema. Después de haber contestado positivamente a las cuestiones acerca de si el mundo, en general, es gobernado y si es gobernado por Dios, Tomás afronta el siguiente problema, decisivo para la función ministerial de los ángeles: "Si todas las cosas son gobernadas por Dios inmediatamente". Contra aquellos que afirman que Dios puede gobernar todas las cosas por sí mismo,

sin necesidad de intermediarios, y que no es posible que Él tenga necesidad, como un *rex terrenus*, de ministros, Tomás sostiene, en cambio, que un gobierno es mucho más perfecto si, para su ejecución particular, se vale de intermediarios.

> Dado que el acto de gobierno tiene la tarea de llevar a la perfección a los seres gobernados, el gobierno será mucho mejor cuanta mayor perfección sea comunicada por el gobernante a las cosas gobernadas. Pero la perfección es mayor si algo que es bueno en sí también es causa de bien en las otras criaturas, y no sólo por sí. Dios gobierna las cosas, por lo tanto, de tal modo como para hacer que algunas de ellas sean causa del gobierno de otras […] Por lo tanto, para un rey tener ejecutores de su gobierno no implica una imperfección sino una dignidad: el poder real se vuelve más ilustre a través de la jerarquía de sus ministros. [*S. Th.*, I, q. 103, a. 6, ad 3.]

Aún más explícito es Buenaventura: si es cierto que Dios, como todo soberano, podría hacer por sí lo que hace hacer a los ángeles, en realidad tiene necesidad de los ángeles "para que en el ministerio y en las operaciones se conserve un orden suficiente y conveniente [*ut salvetur in ministerio et actionibus decens et congruus ordo*]" (*In Sent.*, 2, 10, 1, 1, ad 1).

Después de fundar de este modo la necesidad y el ministerio de los ángeles, en las siguientes siete cuestiones Tomás analiza y describe minuciosamente los modos

de su iluminación recíproca, sus complicadas relaciones jerárquicas, la naturaleza de su lengua, el orden y las jerarquías de los ángeles caídos, el dominio de los ángeles sobre los seres corpóreos y los modos de su acción sobre los hombres, el ministerio y las misiones de los ángeles y, por fin, la naturaleza de los ángeles custodios.

Los conceptos de jerarquía, ministerio y orden son centrales en todos estos análisis. Incluso antes de afrontarlos temáticamente en una concisa comparación con *La jerarquía celeste* de Dionisio Areopagita, Tomás los discute y los deja aflorar indirectamente en cada cuestión, testimoniando una verdadera y precisa obsesión jerárquica, que inviste tanto a los ministerios angélicos como a los humanos. Así, a propósito de la iluminación, Tomás excluye que un ángel inferior pueda iluminar a uno que le es jerárquicamente superior (mientras que, con una excepción al paralelismo general que establece entre las jerarquías celestes y las terrestres, en el caso de la jerarquía eclesiástica es posible que aquel que está por debajo instruya a un superior). El problema acerca de si un ángel inferior puede dirigirle la palabra a uno jerárquicamente superior se trata con extrema seriedad en la sección sobre la lengua de los ángeles (*S. Th.*, I, q. 107, art. 2; la respuesta es positiva, pero no sin reservas). Discutiendo el gobierno de los ángeles sobre las criaturas corpóreas, el principio jerárquico propio de las funciones y los ministerios angélicos es elevado a ley universal, que implica también a las jerarquías civiles:

> Tanto en la esfera humana como en la naturaleza, hallamos la regla según la cual un poder más restringido es gobernado por un poder más universal, como el poder del ministro es gobernado por el poder del rey. Del mismo modo los ángeles superiores presiden a los inferiores… [*Ibid.*, I, q. 112, a. 3.]

Tomás remarca la distribución general de los ángeles en dos grandes clases o categorías cuando compara el paraíso con una corte real, que parece más bien un castillo kafkiano, cuyos funcionarios se ordenan por grados según su mayor o menor distancia con respecto al soberano:

> Se suele distinguir entre ángeles asistentes y ángeles ministrantes, a semejanza de los que están al servicio [*famulantur*] de un rey. Algunos están siempre en su presencia y escuchan inmediatamente lo que él manda. A otros, en cambio, las órdenes reales les son transmitidas por los asistentes, como ocurre con aquellos que administran las ciudades lejanas, y estos se llaman gobernantes y no asistentes. [*Ibid.*, I, q. 112, a. 3.]

La cesura asistentes/ministrantes (o bien contemplación/gobierno) se encuentra también en el interior de cada ángel, y lo divide según una bipolaridad constitutiva de la función angélica, que es a la vez ministerial y mistérica:

> Es preciso recordar que todos los ángeles ven inmediatamente la divina esencia: bajo este aspecto son asistentes

> también aquellos que administran, como dice Gregorio (*Mor.*, 2): "Los ángeles enviados por un ministerio externo para nuestra salvación siempre pueden asistir, es decir, ver la cara del Padre". No todos los ángeles, sin embargo, son capaces de percibir los secretos de los misterios divinos en el resplandor de la esencia divina, sino sólo los de grado superior, a través de los cuales estos secretos se dan a conocer a los ángeles inferiores. [*Ibid.*]

א *El problema de si los ángeles ministrantes eran más o menos numerosos que los asistentes y, en general, el problema del número de los ángeles dio lugar a diferentes opiniones, que Tomás resume de este modo:*

> San Gregorio sostiene que los ángeles ministrantes son más que los asistentes. Él interpreta las palabras de la escritura "miles de miles lo servían" no en sentido multiplicativo, sino en sentido partitivo, como si dijera "algunos miles del número de aquellos miles". En este sentido, el número de los ángeles ministrantes es indefinido, para significar su exceso; mientras que es definido el número de los asistentes, ya que está escrito "diez mil veces cien mil lo asistían" [...] Esta opinión corresponde por lo demás al número de los órdenes, ya que hay seis órdenes de ministrantes y sólo tres de asistentes. En cambio Dionisios sostiene (*C. H.*, 14) que el número de los ángeles supera toda multitud material, de modo que, como los cuerpos celestes superan infinitamente en grandeza a los cuerpos materiales, las naturalezas incorpóreas superan

> en número a todas las naturalezas corpóreas [...] Y dado que, según Dionisios, los ángeles asistentes son superiores a los ministrantes, aquellos serán más numerosos que estos. Por lo tanto, según tal opinión, la fórmula "miles de miles" debe ser entendida en sentido multiplicativo, como si dijera "mil por mil" [...] y la escritura dice "diez mil veces cien mil" para significar que los asistentes son muchos más que los ministrantes. Tales cifras no deben ser, sin embargo, tomadas al pie de la letra, como si los ángeles fueran tantos y no más; su número es mucho mayor, dado que excede toda multitud material. [*Ibid.*, I, q. 112, a. 4, ad 2.]

El predominio del aspecto glorioso-contemplativo sobre el administrativo (o viceversa) se traduce aquí inmediatamente en exceso numérico. En todo caso, es interesante notar que la primera vez que vemos aparecer la idea de una multitudo *o de una masa infinita de seres racionales vivientes, ella no se refiere a los hombres, sino a los ciudadanos de la ciudad celeste; y, sin embargo, no se trata de una masa informe, sino de una multitud perfecta y jerárquicamente ordenada.*

6.4. La introducción de un tema jerárquico en la angelología –o más bien la invención del propio término "jerarquía"– es obra de un apócrifo, cuyo gesto, una de las mistificaciones más tenaces en la historia de la literatura cristiana, aún espera ser develado. El equívoco, que ha signado su recepción sobre todo en el Occidente latino a

partir del siglo IX, llevó a confundir y tomar por una teología mística aquello que en realidad es una sacralización de la jerarquía eclesiástica (y quizá, de toda jerarquía). Sin embargo una lectura que se haya librado de los obstáculos de la interpretación traslaticia no deja dudas en cuanto a la estrategia del apócrifo, que precisamente hace seguir a su *Jerarquía celeste* una *Jerarquía eclesiástica:* se trata, por un lado, de jerarquizar a los ángeles, disponiendo sus filas según un orden rígidamente burocrático y, por otro lado, de volver angélicas las jerarquías eclesiásticas, distribuyéndolas según una gradación esencialmente sacra. O bien, según una contigüidad sobre cuyo significado en la cultura cristiana medieval ya Kantorowicz había llamado la atención (Kantorowicz 1, p. 195), se trata de transformar el *mysterium* [misterio] en *ministerium* [ministerio] y el *ministerium* en *mysterium.*

La invención misma del término *hierarchia* [jerarquía] (que constituye el aporte específico del autor, cuyo vocabulario, por lo demás, depende fuertemente de Proclo) es perspicua: como observa Tomás oportunamente, jerarquía no significa "orden sagrado", sino "poder sagrado" ("sacer principatus, qui dicitur hierarchia" [el principado sagrado, que se llama jerarquía], *S. Th.,* I, q. 108, a. 11, arg. 3). La idea central que recorre el *corpus* dionisiano es que sagrado y divino es lo que está ordenado jerárquicamente y su poca disimulada estrategia aspira a la sacralización del poder, a través de la repetición obsesiva de un esquema triádico que desciende de la Trinidad, pasando por las triarquías angélicas, hasta la jerarquía terrena.

El paralelismo entre jerarquía celeste y jerarquía terrena, por otra parte, ya se enuncia al comienzo del tratado sobre los ángeles y, repetido muchas veces en el texto, luego se retoma casi en los mismos términos en la *Jerarquía eclesiástica.* "El Poder, que ama a los hombres e inicia al misterio –escribe el Pseudo Dionisio–, nos revela las jerarquías celestes e instituye nuestra jerarquía de modo que esté asociada al ministerio [*sylleitourgón*] de aquellas por el parecido con su ministerio deiforme" (*C.H.*, 124a). "Nuestra jerarquía –repite el tratado sobre la jerarquía terrena–, formada santamente a partir de órdenes transmitidas por Dios, es conforme a las jerarquías celestes, en cuanto salvaguarda sus caracteres deiformes y capaces de imitar lo divino, dentro de lo posible para los hombres" (*E.H.*, 536d).

En ambos tratados, sin embargo, la jerarquía es en sí misma el principio que opera la salvación y la deificación: "La Divinidad […] ha donado la jerarquía para la salvación y la deificación de todas las sustancias racionales e intelectuales" (*E.H.*, 376 b). Ella es, esencialmente, actividad de gobierno, que, como tal, implica una "operación" (*enérgeia*), un "saber" (*epistéme*) y un "orden" (*táxis*) (*C.H.*, 164d; cfr. *E.H.*, 372a: la jerarquía como *theourgiké epistéme*). Además su origen y su arquetipo es la economía trinitaria: "El origen de tal jerarquía es la fuente de la vida, la esencia de la bondad, es decir, la Trinidad, única causa de la creación, de la cual deriva a todas las cosas el ser y el bien […] [ella] ha concebido el plan de salvar racionalmente a nuestro ser" (*E.H.*, 373c). Por esto –en tanto que es "imitación de Dios" (*ibid.*, 164d) y "asimilación a Dios"

(*C.H.*, 165a)– la jerarquía (sea terrenal o celestial) es esencialmente triádica. Ella ritma y escande en su articulación interna aquel gobierno divino del mundo que, con dos términos característicos (el primero inventado y el segundo tomado de Proclo), el apócrifo define como *thearchía* (poder o gobierno divino, un concepto más fuerte que el más moderno "teocracia") y *diakósmesis* (disposición ordenada, *oikonomía*).

א *La jerarquía (el "poder sagrado") del Pseudo Dionisio es, en este sentido, un desarrollo del concepto de* diakósmesis *en Proclo (cfr.* El. Theol, *prop. 144 y 151).* Diakosméo *significa "gobernar ordenando" (u "ordenar gobernando"); en el mismo sentido, en el concepto de "jerarquía" es imposible distinguir entre "disposición ordenada" y "gobierno".*

6.5. La estrategia del apócrifo empieza a aclararse en este punto. El pesado aparato mistagógico y el vocabulario iniciático derivados del neoplatonismo encuentran su sentido y su función real en un dispositivo en definitiva gubernamental. Es decir, el principio invisible del poder es inefable, innominable y suprasustancial, la *thearchía*, cuya manifestación triádica es el gobierno jerárquico del mundo. La *oikonomía* providencial se ha traducido integralmente en una jerarquía, en un "poder sagrado" que penetra y atraviesa tanto el mundo divino como el humano, desde los principados celestes hasta las naciones y pueblos de la tierra:

> En efecto los ángeles terminan y completan todas las disposiciones de las inteligencias celestes, ya que entre las sustancias celestes están aquellas que poseen la propiedad angélica en su grado más bajo y los llamamos ángeles con mucha mayor pertinencia que a sus superiores, en tanto tienen una posición jerárquica más manifiesta y más cercana a nuestro mundo. Es necesario creer, de hecho, que el orden más alto, en tanto está más cerca de lo oculto, en su primera jerarquía gobierne la segunda de manera oculta; la segunda, que está formada por las santas Dominaciones, por las Potencias y por las Potestades, guía la jerarquía de los Principados, de los Arcángeles y de los Ángeles de modo más evidente que la primera jerarquía, pero más oculto que la tercera. Además, el orden manifiesto de los Principados, de los Arcángeles y de los Ángeles gobierna las jerarquías humanas según relaciones recíprocas, a fin de que suceda según un orden la elevación, la conversión, la comunión y la unión con Dios y el movimiento procesivo, que Dios, según su bondad, dona a todas las jerarquías de modo comunicativo y según un orden santísimo. Por lo tanto la Sagrada Escritura ha atribuido a los ángeles la dirección de nuestra jerarquía, llamando a Miguel arconte del pueblo judío y de este modo a los otros jefes de las otras naciones; en efecto, el Altísimo ha establecido los límites de las naciones según el número de los ángeles de Dios. [*C.H.*, 260a-b.]

Esto aparece con absoluta evidencia en el tratado teológicamente más denso, aquel sobre los *Nomi divini*

[Nombres divinos]. Hacia el final del libro, analizando los nombres que expresan la soberanía de Dios (Santo de Santos, Rey de reyes, El que reina hoy y siempre, Señor de señores, Dios de los dioses), el apócrifo define la realeza (*basíleia*) como "la distribución (*dianémesis*) de todo término [*hóros*], ordenamiento [*kósmos*], ley [*thesmós*] y orden [*táxis*]" (*D.N.,* 969b). Se trata de una definición inédita, que, en contraste con las tradicionales (tanto aristotélicas como judeocristianas y neopitagóricas), entiende a la realeza esencialmente como el principio jerárquico. Otros nombres (por ejemplo "Santidad" y "Señoría") expresan la superioridad y la perfección del poder; sin embargo, la realeza como elemento ordenador, distribuyente y jerarquizante expresa en el modo más conveniente la esencia de la "Causa más allá de todas las causas" (*ibid.,* 969c):

> A partir de ella [...] es distribuido [*dianenémetai*] todo rigor [*akríbeia*] no mezclado, genuinamente puro, toda disposición [*diátaxis*] y todo gobierno ordenado [*diakósmesis*] de los seres, que anula la desproporción, la desigualdad y la asimetría, y goza perfectamente de la identidad ordenada y de la conformidad a la regla que mantiene juntos a todos los seres dignos de participar de ella [...] La Escritura llama santos, reyes, señores y dioses a los principales órdenes en cada cosa, aquellos a través de los cuales los inferiores, participando de los dones que vienen de Dios, multiplican la simplicidad de las cosas distribuidas, cuya diversidad los primeros recogen en la misma unidad providencial y divina. [*Ibid.,* 969d-972b.]

Según el postulado de la máquina gubernamental que ya nos es familiar, una tearquía absolutamente trascendente y más allá de toda causa hace las veces de principio de orden y de gobierno inmanente. Y que la teología apofática tiene aquí una función por así decir de garantía y sirve de hecho para fundar una jerarquía gubernamental es evidente en la vocación aclamativa y litúrgica de los nombres divinos. Aquellos nombres con los que el dios inefable, en aparente contraste con su indecibilidad, debe ser continuamente celebrado y cantado: "Debemos celebrar [*hymneîn*, cantar con himnos de alabanza] al Dios de los infinitos nombres como Santo de santos, Rey de reyes, El que reina ahora y eternamente, Señor de señores, Dios de los dioses [...] estas cosas deben ser absolutamente celebradas..." (*ibid.*, 969a-969c). La soberanía inefable es el aspecto himnológico y glorioso del poder que, según un paradigma que ya hemos encontrado en Peterson, celebran Querubines, Serafines y Tronos entonando el trisagio:

> Algunos ángeles, en efecto, para hablar de modo comprensible a nuestros sentidos, gritan, como el fragor de muchas aguas: *Bendita sea la gloria del Señor de su lugar*; otros, en cambio, aclaman cantando el himno teológico tan alabado y venerable: *Santo, Santo, Santo el Señor Sabaoth, toda la tierra está llena de su gloria* [*C.H.,* 212b.]

Por eso, llegado a este punto, el apócrifo puede remitir la exposición última de la doctrina angelológica a un

tratado, perdido o ficticio, compuesto por él, que lleva por título *De los himnos divinos* (*Perì tôn theiôn hymnôn*) (*ibid.*). El ángel, que grita el himno de alabanza, es sin embargo según su doble naturaleza, a la vez contemplativa y ministerial, parte esencial de la máquina providencial del gobierno divino del mundo:

> La tearquía es mónada y unidad trihipostática, que desde las sustancias supracelestes hasta las últimas partes de la tierra extiende su benéfica providencia sobre todos los seres en tanto principio más allá del principio y causa de toda sustancia, que con un abrazo irrefrenable contiene de modo suprasustancial todas las cosas. [*C.H.*, 212c.]

La jerarquía es una himnología.

א *Hugo Ball ha sido el primero en darse cuenta del verdadero carácter de la angelología del Pseudo Dionisio. Si bien la afirmación de Schmitt según la cual Ball ve a Dionisio como "un monje que se subordina al sacerdote, que por lo tanto le otorga una primacía a la función jerárquico-eclesiástica sobre toda empresa ascética del monje, por más grandiosa que sea, y también sobre todo martirio" (Schmitt 7, p. 51) no es completamente exacta, refleja la idea de la superioridad de la jerarquía eclesiástica que está en el centro del libro de Ball* Byzantinisches Christentum *(1923), donde se analiza ampliamente la figura de Pseudo Dionisio.*

6.6. El paralelismo entre burocracia celeste y burocracia terrena no es una invención del Pseudo Dionisio. Ya en Atenágoras los ángeles se definen con términos e imágenes extraídos del lenguaje administrativo (cfr. *supra*, 2.8); la analogía se afirma claramente en el pasaje del *Adversus Praxean* de Tertuliano que ya hemos analizado (cfr. *supra,* 2.12: "Si por ende la monarquía divina es administrada a través de muchas legiones y filas de ángeles …") y en Clemente de Alejandría: "También los grados de la Iglesia de aquí abajo, obispos, presbíteros, diáconos, son de algún modo un reflejo de la jerarquía angélica y de aquella *oikonomía* que, según la Escritura, espera a aquellos que, sobre las huellas de los apóstoles, han vivido en perfecta justicia" (Clem., *Str*., vol. 2, pp. 485-486).

El paralelismo enunciado aquí se vuelve un lugar común después del Pseudo Dionisio, y como ya ocurría en Tertuliano, se extiende al poder profano. "El poder sagrado, llamado jerarquía –escribe Tomás (*S. Th.*, I, q. 108, a., 1, arg. 3)–, se encuentra tanto en los hombres como en los ángeles." Exactamente como en los ángeles, los órdenes de los funcionarios eclesiásticos se distinguen según las tres funciones del purificar (*purgare*)*,* iluminar (*illuminare*) y perfeccionar (*perficere*) (*ibid.*, q. 108, a. 2, arg. 3). Pero también las jerarquías civiles tienen que articularse según órdenes y grados:

> Dado que el concepto mismo de jerarquía requiere una diversidad de órdenes, que se funda sobre la diversidad de las funciones y las actividades, así también ocurre en

> la ciudad, donde hay órdenes diferentes según las diversas funciones: el orden de los magistrados es diferente del orden de los militares, del de los campesinos, etcétera. Si bien los órdenes civiles son múltiples, ellos pueden sin embargo reducirse a tres, considerando que toda comunidad perfecta posee principio, medio y fin. Por esto en cualquier Estado o ciudad hay un triple orden de hombres: los de grado más elevado, que son los patricios; los de grado ínfimo, como el pueblo vil; y otros de grado intermedio como el pueblo honorable [*populus honorabilis*]. Del mismo modo, en toda jerarquía angélica los órdenes se distinguen según los oficios… [*Ibid.*, q. 108, a. 2.]

Una vez establecida la centralidad de la noción de jerarquía, ángeles y burócratas tienden a confundirse, igual que en el universo kafkiano: no sólo los mensajeros celestes se disponen según oficios y ministerios; también los funcionarios terrenales adquieren a su vez semblantes angélicos y, como los ángeles, se vuelven capaces de purificar, iluminar y perfeccionar. De acuerdo con una ambigüedad que caracteriza profundamente la historia de la relación entre poder espiritual y poder secular, la relación paradigmática entre angelología y burocracia funciona a veces en un sentido, a veces en el otro: a veces, como en Tertuliano, la administración de la monarquía terrena es el modelo de los ministerios angélicos, otras veces la burocracia celeste es la que provee el arquetipo de la burocracia terrena.

En todo caso, lo decisivo es que mucho antes de que empezara a elaborarse y establecerse la terminología de la

administración y el gobierno civil, esta ya estaba firmemente constituida en el ámbito de la angelología. Como hemos visto, no sólo el concepto de jerarquía, sino también los de ministerio y misión encuentran una primera y articulada sistematización a propósito de las actividades angélicas.

א *En un breve artículo publicado en 1928 que no escapó a la atención de Kantorowicz, Franz Blatt había observado ya que en los manuscritos de los textos patrísticos, los términos* mysterium *[*misterio*] y* ministerium *[*ministerio*] tienden obstinadamente a confundirse. Entre muchos casos citados, es ejemplar un pasaje de la Epístola 18 de Jerónimo, en la cual (a propósito de los Serafines) algunos códices presentan la* lectio difficior *[*lectura más difícil*]: "in diversa mysteria mittantur" [*enviados en diferentes misterios*] y otros (sin que se pueda pensar en un error del escriba), la más obvia "in diversa ministeria mittantur" [*enviados en diferentes ministerios*]. La sugerencia de Blatt da, por cierto, en el blanco: la evolución de "ministerio" a "misterio" se explica por el hecho de que, en particular en el caso del sacerdote que oficia la misa (que es a la vez sacramento y oficio), los dos términos coincidían perfectamente (Blatt, p. 81). Pero el origen de la confusión es más antiguo y se apoya en la misma expresión paulina "economía del misterio" y en su inversión en un "misterio de la economía", de la que ya hemos hablado a propósito de Hipólito y Tertuliano. No sorprende por lo tanto que el primer juego consciente –a la vez aliterante y conceptual– entre los dos términos esté en la Vulgata en* 1 Cor.*, 4, 1, donde* hyperétas Crhistoû kai oikonómous mysteríon

theoû *se vuelve "ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei" [ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios]. La administración (la "economía") tiene que ver esencialmente con un arcano; y por otro lado, el misterio sólo puede ser dispensado administrativa y "económicamente". Este nexo –absolutamente constitutivo para la economía trinitaria– explica el frecuente y consciente uso promiscuo de los términos* mysterium *y* ministerium *en los primeros Padres hasta la Escolástica tardía (un ejemplo instructivo está en Mario Vittorino,* Eph.*, 2, 4, 12,* PL*, 8, 1275 c: "dono Christi instituta sunt hujusmodi et mysteria et ministeria" [Por don de Cristo han sido establecidos de esta manera los misterios y los ministerios]; cfr. las observaciones de Benz, p. 153).*

En la carta de Jerónimo recién citada, puede notarse un primer testimonio de la evolución metonímica que llevará al término ministerium *(que significa "servicio, encargo") a asumir el significado administrativo moderno de "conjunto de los funcionarios y de los oficios": "Quando –pregunta Jerónimo– [Deus] Thronos, Dominationes, Potestates, Angelos, totumque ministerium caeleste condiderit?" [¿Cuándo fundaste los Tronos, las Dominaciones, las Potestades, los Ángeles y todos los ministerios celestes?] (*Ep.*, I, 18, 7,* PL*, 22, 365). Así como la burocracia angélica anticipa en su perfección jerárquica a la humana, el "ministerio celeste" precede al terrenal, que hereda de su modelo teológico su carácter arcano.*

6.7. Hacia el final de la cuestión 108, poco antes de pasar a los órdenes de los demonios, Tomás se pregunta,

en una brusca digresión, si las jerarquías y los órdenes de los ángeles permanecerán también después del Día del Juicio. La pregunta no es previsible y, sin embargo, tampoco evitable. Una vez que la historia del mundo y de las criaturas haya llegado a su fin y que tanto los elegidos como los condenados hayan ya conseguido la beatitud eterna o el eterno castigo, ¿qué objetivo podría tener la subsistencia de los órdenes angélicos? ¿Cómo imaginar ángeles inoperosos?

El problema se complicaba por el hecho de que, en un pasaje de la primera *Epístola a los Corintios* (15, 24), Pablo parecía evocar explícitamente una eliminación o una desactivación de las filas angélicas en el momento de la parusía: "Y luego del fin, cuando [Cristo] entregará el Reino a Dios y al Padre, cuando volverá inoperoso [*katargései*, lat. *evacuaverit*] todo principado, toda potestad y toda virtud". La restitución del Reino mesiánico a las manos del Padre implica la consumación de la tarea histórica de la redención. En su comentario a las Epístolas paulinas, Tomás ya había planteado en esta perspectiva el problema de un fin del gobierno y la función de los ángeles, distinguiendo entre "gloria" y "ejecución", entre ángeles que dirigen y ángeles que ejecutan:

> *Cuando haya desactivado todo principado, toda potestad y toda virtud*, es decir, cuando haya cesado todo poder tanto humano como angélico, entonces nos encontraremos inmediatamente debajo de Dios [*immediate erimus sub Deo*] [...] Puede preguntarse entonces si permanecerá la

> distinción entre los órdenes de los ángeles. Contesto que sí, en cuanto a la eminencia de la gloria [*ad eminentiam gloriae*], según la cual uno es superior al otro, pero no en cuanto a la eficacia del gobierno ejecutivo con respecto a nosotros [*ad efficaciam executionis ad nos*]: por esto dice que se volverán inoperosos aquellos ángeles cuyos nombres conciernen a la ejecución, es decir los principados, las potestades y las virtudes. No nombra, en cambio, a los ángeles que pertenecen a la jerarquía superior, que no son ejecutores […] y tampoco dice que serán desactivadas las dominaciones, ya que estas, incluso perteneciendo al ejecutivo, no ejecutan ellas mismas, sino que dirigen y comandan. [*Super 1 Cor.*, cap. 15, l. 3, p. 394.]

Incluso en el último día es de algún modo imaginable una función de los ángeles: no solamente, según *Mat.*, 25, 31, ellos asistirán al Juicio universal, sino que además "serán enviados a cada lugar para recoger a los resucitados" (Daniélou, p. 131) y de este modo los resucitados, según Orígenes, avanzarán "sostenidos por los ángeles" y "llevados sobre sus espaldas" (*ibid.*, 133-134). Pero cuando el último beato sea subido al Paraíso y el último condenado sea rechazado en el infierno, ¿qué será de los ministros celestes?

En el tratado *De gubernatione mundi* el problema aflora en todo su carácter aporético. La *oikonomía*, el gobierno providencial del mundo, no es eterna, sino que llega a su fin en el Día del Juicio. "Los oficios angélicos se establecen para conducir a los hombres a la salvación. Pero en

el Día del Juicio todos los elegidos habrán conseguido la salvación. Por lo tanto, después de aquel día, no existirán más los oficios ni las órdenes de los ángeles" (*S. Th.*, I, q. 108, a. 7, arg. 3). El Reino que seguirá está, por así decir, radicalmente privado de gobierno. Sin embargo, ¿cómo pensar un Reino sin un posible Gobierno?

Para enfrentar estas aporías, Tomás multiplica sus distinciones. Se trata nada menos que de separar la jerarquía de su función, en la tentativa de pensar el modo en que el poder sobrevive a su ejercicio. Así como la función del caudillo de un ejército es diferente en la batalla o durante el triunfo que le sigue, así la jerarquía y su gloria pueden también permanecer más allá del gobierno al que estaban destinadas:

> En los órdenes angélicos se pueden distinguir dos aspectos: la diferencia de los grados y la ejecución de los oficios. La primera se basa en las distinciones de gracia y naturaleza, y estas permanecerán por siempre. La diferencia de naturaleza y gracia en los ángeles podría, en efecto, ser eliminada sólo a través de su destrucción. Y también la diferencia en la gloria permanecerá en ellos para siempre según las diferencias de méritos. La ejecución de sus oficios, en cambio, en cierto sentido permanecerá, pero en otro cesará después del Día del Juicio. Cesará en la medida en que su oficio está ordenado a conducir a algunos hombres a su fin; permanecerá, en la medida en que pueda conciliarse con la consecución última de este fin. Del mismo modo, las tareas de los

> militares son diferentes en el momento de la batalla y en el del triunfo. [*Ibid.*, I, q. 108, a. 7.]

La jerarquía, que parecía estrechamente ligada a la realización de un oficio y de un ministerio, sobrevive en la gloria a su ejercicio.

6.8. El problema que Tomás trata de afrontar aquí es, en última instancia, el del fin de la *oikonomía.* La historia de la salvación, a la que se orientaba la máquina del gobierno providencial del mundo, está consumada en su totalidad. ¿Qué ocurre ahora con la máquina? ¿Qué sucede con aquellos mil millones de ángeles que, perfectamente ordenados en nueve filas de acuerdo a la jerarquía celeste, han cumplido a cada instante, desde la creación hasta el Juicio, su incansable ministerio? Para algunos de ellos, el veredicto de Tomás es inexorable: "En la consumación final, los Principados y las Potestades serán depuestos de su oficio de conducir a otras criaturas a su fin, porque, una vez conseguido aquel fin, ya no es de ningún modo necesario tender a él" (*ibid.*, I, q. 108, a. 7, ad 1). Aún más categórico es el dictamen de las *Cuestiones sobre la providencia* de Mateo de Aquasparta:

> La consumación final no admite la cooperación de las criaturas ni ningún ministerio posible. Así como Dios es el principio inmediato de toda criatura, igualmente inmediato es su fin, *alfa* y *omega* […] Cesará por lo tanto

> toda administración. Cesará todo ministerio angélico, ya que este estaba ordenado a conducir a los hombres a su fin, y una vez que este fin ha sido alcanzado, deberá cesar. Cesará toda operación jerárquica, toda subordinación y toda superioridad, como dice el Apóstol (*1 Cor.*, 15, 24)… [p. 316.]

El cese de la máquina gubernamental tiene, sin embargo, un efecto retroactivo sobre la propia economía trinitaria. Si esta estaba constitutivamente ligada a la acción de Dios y a su praxis de gobierno providencial del mundo, ¿cómo pensar un Dios inoperoso? Si la economía trinitaria había logrado conciliar en un único Dios la escisión gnóstica entre el *deus otiosus* y el *deus actuosus*, el cese de toda actividad parece poner en cuestión el sentido mismo de aquella economía. Por esto Jerónimo, en la epístola a Dámaso, comentando el pasaje de Isaías (6, 2-3) donde se dice que los Serafines cubrían con sus alas la cabeza y los pies del Señor, percibe aquí el símbolo de la imposibilidad de pensar lo que precede a la creación del mundo o lo que sigue a su fin:

> ¿Qué ocurrirá después de la consumación del siglo? Después de que el género humano haya sido juzgado, ¿qué vida puede haber? ¿Habrá incluso otra tierra, serán creados nuevos elementos y un mundo nuevo? […] Isaías quiere decir que lo que ha estado antes del mundo o estará después de él es en sí mismo indescriptible. […] Nosotros conocemos solamente lo que está en el medio y ello ha sido revelado por las Escrituras: cuándo fue

> creado el mundo y cuándo fue formado el hombre, el diluvio, la ley y cómo a partir de un único hombre toda la tierra fue colmada, hasta que en el último tiempo, el Hijo de Dios se encarnó para nuestra salvación. Todo el resto, los dos Serafines lo han escondido, cubriéndose la cabeza y los pies. [*Ep.*, 1, 18, 7, *PL*, 22, 365.]

Esto equivale a decir que, de Dios, sólo podemos conocer y pensar la economía y el Gobierno, pero no el Reino y la inoperosidad: y sin embargo el Gobierno no es otra cosa que el breve intervalo que transcurre entre las dos figuras eternas y gloriosas del Reino.

En este punto se vuelve comprensible por qué, en la tradición teológica que alcanza en Peterson su momento extremo, la cifra perfecta de la ciudadanía cristiana es el canto de alabanza, y a los ángeles que se vuelven inoperosos les es confiada la figura pleromática de lo político. La doctrina de la Gloria como fin último del hombre y como la figura de lo divino que sobrevive al gobierno del mundo es la respuesta que los teólogos dan al problema del fin de la economía. Los ministerios angélicos sobreviven al juicio universal sólo como jerarquía himnológica, como contemplación y alabanza de la gloria divina. Consumada toda operación providencial y habiendo cesado toda administración salvadora, sólo queda el canto. La liturgia sólo sobrevive como doxología.

ℵ *Que el problema de cómo pensar la figura inoperosa de la divinidad constituye, en la teología cristiana, una*

verdadera y propia crux*, lo prueban las dificultades con que tropiezan, desde Ireneo y Agustín, los intentos de responder a la pregunta blasfema por excelencia: "¿Qué hacía Dios antes de crear los cielos y la tierra? Y si no hacía nada, ¿por qué no ha seguido haciendo nada como antes?". Ya Agustín –que, en* Conf.*, II, 10, 12, refiere la pregunta en esta forma, atribuyéndola a los hombres* pleni vetustatis suae *[*plenos de su vejez*]– menciona también la respuesta irónica –que deja entrever, en realidad, una incomodidad invencible–: "preparaba el infierno para aquellos que hacen preguntas demasiado profundas [*alta… scrutantibus gehennas parabat*]" (ibid., 11, 12, 14). Once siglos después, como testimonio de la persistencia del problema, Lutero la retoma bajo la forma: "Se sentaba en un bosque, cortando varas para apalear a quien hace preguntas impertinentes".*

La pregunta –que no por casualidad proviene de paganos y de gnósticos, a quienes no les representaba dificultad alguna– era particularmente embarazosa para los cristianos, precisamente porque la economía trinitaria era en esencia una figura de la acción y del gobierno. Ella corresponde perfectamente, a parte ante*, a la pregunta sobre el estado no sólo de Dios, sino también de los ángeles y de los beatos después del fin del mundo.*

La gloria es, entonces, lo que debe cubrir con su esplendor la figura inenarrable de la inoperosidad divina. Aunque pueden llenarse volúmenes sobre ella (como en el caso de Hans Urs von Balthasar), la theologia gloriae *[teología de la gloria] es, por así decir, una página en blanco en el discurso de los teólogos. Por eso su forma más propia es la mística, que*

frente a la figura gloriosa del poder, sólo puede permanecer en silencio. De otro modo, según la incisiva fórmula de Lutero, scrutator maiestatis obtunditur a gloria *[*escrutador de la majestad apartado de la gloria*].*

En ámbito judío, donde Dios no ha asumido en su propia figura la oikonomía*, la pregunta sobre la inoperosidad de Dios es mucho menos embarazosa. Así, según el Midrash (*Tehillim, 90, 391), *dos mil años antes de crear los cielos y la tierra, Dios ha creado siete cosas (la Torá, el trono, el paraíso, el infierno, el santuario celeste, el nombre del mesías y la voz que grita: "Regresen, hijos del hombre"). En los siguientes dos mil años –siempre según este Midrash, que responde de este modo con antelación a la pregunta–, Él ha consultado con la Torá, ha creado otros mundos y ha discutido con las letras del alfabeto sobre cuál de ellas debía ser el agente de la creación.*

6.9. La evacuación de los ministerios angélicos después del Juicio muestra que el gobierno divino del mundo está constitutivamente destinado a terminar, que la economía teológica es esencialmente finita. El paradigma cristiano del gobierno, tal como la visión de la historia que le es solidaria, dura desde la creación hasta el fin del mundo. La concepción moderna de la historia, que retoma en muchos aspectos –sin darse cuenta plenamente de lo que implica– el modelo teológico, se encuentra por esta razón en una situación contradictoria. Por una parte anula la escatología y prolonga al infinito la historia y el gobierno del mundo; por otra, ve reaparecer continuamente el carácter

finito del propio paradigma (esto es evidente tanto en la interpretación kojèviana de Hegel como en el problema del fin de la historia del ser en el último Heidegger).

El principio según el cual el gobierno del mundo cesará con el Juicio Universal conoce, en la teología cristiana, una única e importante excepción. Se trata del infierno. En la cuestión 89, Tomás se pregunta, en efecto, si los demonios cumplirán la sentencia de los condenados ("Utrum daemones exequentur sententiam iudicis en damnatos"). Contra la opinión de los que creyeron que, con el Juicio, termina toda función de gobierno y todo ministerio, Tomás afirma que, por el contrario, los demonios desarrollarán eternamente su función judicial de ejecutores de las penas infernales. Así como había sostenido que los ángeles depondrán sus ministerios, pero mantendrán para siempre su orden y sus jerarquías, escribe ahora que "será conservado un orden en las penas y los hombres serán castigados por los demonios, para que no sea destruido en su totalidad el orden divino, que ha instituido a los ángeles como intermediarios entre la naturaleza humana y la divina [...] los demonios son los ejecutores de la justicia divina con respecto a los malvados" (*S. Th.*, *Suppl.*, q. 89, a. 4). El infierno es, así, el lugar donde el gobierno divino del mundo sobrevive para siempre, aunque en una forma puramente penitenciaria. Y mientras que los ángeles en el Paraíso, incluso conservando la forma vacía de sus jerarquías, abandonarán toda función de gobierno y ya no serán más ministros, sino sólo asistentes, los demonios son en cambio los ministros indefectibles y los verdugos eternos de la justicia divina.

Esto significa, sin embargo, que en la perspectiva de la teología cristiana, la idea de un gobierno eterno (que es el paradigma de la política moderna) es propiamente infernal. Y curiosamente, este eterno gobierno penitenciario, esta colonia penal que no conoce expiación, tiene un imprevisto carácter teatral. Entre las preguntas que Tomás se plantea a propósito de la condición de los beatos, está la de si ellos pueden ver las penas de los condenados ("Utrum beati qui erunt in patria, videant poenas damnatorum"). Él se da cuenta de que el horror y la *turpitudo* [*deshonra*] de un espectáculo semejante no parece convenir a los santos; sin embargo, con un candor psicológico frente a las implicaciones sádicas de su discurso, que para nosotros modernos no es fácil de aceptar, afirma sin reservas que "para que los beatos puedan complacerse más con su beatitud [...] les es concedido ver perfectamente las penas de los impíos" (*S. Th., Suppl.*, q. 94, a. 1) Y no sólo eso. Frente a ese espectáculo atroz, los beatos –y los ángeles que lo contemplan junto a ellos– no pueden experimentar compasión, sino sólo gozo, en tanto el castigo de los condenados es expresión del orden eterno de la justicia divina ("et hoc modo sancti de poenis impiorum gaudebunt, considerando in eis ordinem divinae iustitiae, et suam liberationem, de qua gaudebunt", *ibid.,* a. 3).

El "esplendor de los suplicios", que Foucault mostraba solidario del poder del *Ancien régime*, tiene aquí su raíz eterna.

Umbral

Que la angelología coincide inmediatamente con una teoría del poder, que el ángel es la figura por excelencia del gobierno del mundo, resulta ya del simple hecho de que los nombres angélicos se identifican con los nombres de los poderes terrenales: *archaí, exousíai, kyriótetes* (en la traducción latina, *principatus, potestates, dominationes* [principado, potestades, dominaciones]). Esto es evidente en Pablo, en cuyas cartas no es siempre fácil distinguir los nombres de los ángeles de los de las autoridades mundanas. Por otro lado, la endíadis *archaì kaì exousíai* es común, en el griego de la época, para indicar de modo genérico los poderes humanos (así en *Luc.*, 12, 11, los seguidores de Jesús son llevados a las sinagogas "ante los magistrados y las autoridades [*epì… tàs archàs kaì exousías*]" y en *Ti.*, 3, 1, Pablo recomienda a los miembros de la comunidad "someterse a las *archaì kaì exousíais*"). También en la *Epístola a los Colosenses*, en la que por cierto se trata de un culto de los ángeles, no está claro si los "los principados y las potestades" sobre los que ha triunfado el mesías a través de la cruz (2, 15) son potencias angélicas o humanas; y hasta en el célebre pasaje de *1 Cor*. 15, 24, la deposición de "todo principado, toda dominación y toda potencia" que el mesías lleva a cabo cuando restituye el reino a Dios, puede referirse tanto a los poderes terrenales como a los ángeles. En otros pasajes, en los que los términos designan inequívocamente a los poderes angélicos, estos son vistos sin embargo como potencias demoníacas ambiguas. Así la *Epístola a los Efesios*, que se abre con la imagen

luminosa del mesías resucitado, a quien Dios hace sentar a su derecha "por encima de todo principado y potestad, virtud y señoría" (1, 21), se cierra con la evocación de los propios ángeles como "dominadores mundanos de esta tiniebla" (*kosmokrátores toû skotoû toutoû*): "Nuestra lucha no es contra la sangre y la carne, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores mundanos de esta tiniebla, contra los espíritus del mal que están en los cielos aéreos" (6, 12).

La promiscuidad entre ángeles y potencias mundanas es, en efecto, más íntima y esencial, y deriva ante todo del hecho de que los ángeles, en tanto figuras del gobierno divino del mundo, son inmediatamente también "los arcontes de este siglo" (*I Cor.,* 2, 6). En Pablo, los poderes terrenos y los angélicos están indeterminados, porque ambos derivan de Dios. El célebre pasaje de *Rom.*, 13, 1-5 sobre el origen divino de toda *exousía* ("no hay autoridad más que de Dios") debe ser leído en esta perspectiva, y en ella también encuentra su correctivo. La angelología paulina, en efecto, va de la mano de su crítica de la ley y de la autoridad que en ella se funda. Ya que la autoridad, así como la ley (que "fue promulgada a través de los ángeles": *Gal.*, 3, 19; cfr. *Heb.*, 2, 2), fue otorgada "en vistas al pecado" y su poder cesa con la llegada del mesías. Ningún "ángel" ni "poder" (*arché*) puede separarnos de "Cristo nuestro señor" (*Rom.*, 8, 38-39), porque "nosotros también juzgaremos a los ángeles" (*1 Cor.*, 6, 3). George B. Caird ha observado que la ambigüedad de los poderes angélicos, como la de la ley y la de todo poder, reside en el

hecho de que lo que había sido otorgado provisoriamente y por el pecado pretende valer de modo absoluto.

> Cuando la ley es aislada y exaltada en un sistema religioso independiente, se vuelve demoníaca. La corrupción de la ley es obra del pecado, en particular del pecado de auto-justificación [...] Todo legalismo es una auto-afirmación, nuestra pretensión de establecer nuestra propia justicia, como si pudiéramos salvarnos solos, a través de nuestras obras morales y espirituales. [Caird, p. 41.]

Pero esta exacerbación demoníaca de la ley y de las filas angélicas constituye también, de algún modo, una hipóstasis de la cólera y la justicia divina, que los cabalistas llamarán *Din,* rigor, y que en Pablo se presenta como "ira y furor" (*orgé kaì thymós, Rom.*, 2, 5-8). Los ángeles, en tanto cifra del poder divino de gobierno del mundo, también representan el aspecto oscuro y demoníaco de Dios, que como tal no puede ser simplemente dejado de lado.

El mesianismo paulino debe ser visto en esta perspectiva. Este actúa como un correctivo respecto de la hipertrofia demoníaca de los poderes angélicos y humanos. El mesías desactiva y vuelve inoperosos (el término técnico del que se sirve Pablo para expresar la relación entre el mesías y los poderes de los ángeles y los hombres es *katargéo:* vuelvo *árgos,* inoperoso, y no simplemente "destruyo") tanto la ley como a los ángeles y, de este modo, los reconcilia con Dios (todas las cosas, se lee en *Col.*, 1, 15-20, "incluso los tronos, las dominaciones, los principados y las potencias",

han sido creadas por el mesías, y a través de él serán al final reconciliadas con Dios).

El tema de la ley que ya no es aplicada, sino estudiada, que en las novelas de Kafka va de la mano con el de los ángeles-funcionarios constantemente inoperosos, muestra aquí su pertinencia mesiánica. El *telos* último y glorioso de la ley y de las potencias angélicas, así como el de los poderes profanos, es el de ser desactivados y volverse inoperosos.

7
El poder y la gloria

7.1. La cesura que divide la naturaleza de los ángeles y articula sus órdenes en asistentes y administradores, en cantores de la gloria y ministros del gobierno, corresponde a una doble figura del poder que ha llegado el momento de interrogar. Quizá sólo en la tensión entre *gloria* y *gubernatio*, la articulación de Reino y Gobierno –que hemos tratado pacientemente de reconstruir a través de la historia del paradigma teológico-económico– alcanza al mismo tiempo su plena inteligibilidad y su máxima opacidad. Inteligibilidad, porque en la oposición entre asistentes y ministros la diferencia entre Reino y Gobierno se vuelve más efectiva que nunca; opacidad, porque ¿qué puede ser una política no del gobierno sino de la liturgia, no de la acción sino del himno, no del poder sino de la gloria?

Para contestar esta pregunta, ante todo es necesario localizar el hilo oculto que conecta el ensayo de Peterson sobre los ángeles de 1935 con la disertación que el joven teólogo, todavía no convertido al catolicismo, publica en 1926 con el título *Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religiongeschichtliche Untersuchungen* [*Un Dios. Una investigación sobre epigrafía, historia de la forma*

e historia de la religión]. Años después, abordando temas afines, Ernst Kantorowicz definía como "fundamental" la disertación de Peterson. El subtítulo, que vincula una categoría filológica con conceptos que provienen de las ciencias teológicas, desorienta. No se trata, en realidad, ni de un estudio específicamente teológico ni, a pesar del imponente aparato crítico y la extraordinaria erudición, de una investigación solamente histórico-filológica. El ámbito disciplinario en el que se inscribe la disertación es especialmente oscuro, por lo cual exige algunas consideraciones preliminares.

En 1934, en la presentación de su ensayo sobre la formación del ceremonial imperial romano, Andreas Alföldi lamentaba que, mientras el estudio de los aspectos jurídico-racionales del Estado imperial podía preciarse de obras como el *Staatsrecht* [Derecho Estatal] de Mommsen, el examen de sus aspectos ceremoniales y religiosos estaba librado a trabajos de dudosa cientificidad, como el *Culte impérial* del abad Beurlier (Alföldi, p. 5). En el mismo sentido, en la introducción a su libro sobre los *Laudes regiae* (1946), Kantorowicz observaba que, hasta comienzos del siglo XX, el estudio de las fuentes litúrgicas de la historia política había permanecido exclusivamente en manos de teólogos e historiadores de la Iglesia, que como parte interesada, no eran necesariamente la fuente más fidedigna (Kantorowicz 2, p. VII).

El trabajo de Peterson, dedicado a las relaciones entre ceremonial político y liturgia eclesiástica a través del estudio de la aclamación *Heîs theós*, rompía con esta tradición,

aun proviniendo de un teólogo (que podía, sin embargo, contar entre sus maestros a Franz Boll, Eduard Norden y Richard Reitzenstein). Como muchos años después constataría también Carl Schmitt, "desplegaba con perfecta objetividad un material inmenso de fuentes literarias y testimonios epigráficos, sin que pudiera localizarse una toma de posición a favor o en contra de una determinada corriente teológica o de algún presupuesto dogmático" (Schmitt 2, pp. 36-37). Se trataba, entonces, de un primer paso en dirección a una ciencia que todavía falta, dedicada a la historia de los aspectos ceremoniales del poder y del derecho, una suerte de arqueología política de la liturgia y el protocolo, que podríamos inscribir aquí, al menos provisionalmente, bajo la rúbrica "arqueología de la gloria". Sería bueno, por lo tanto, seguir cuidadosamente el recorrido de la disertación de Peterson, para registrar sus estrategias y resultados.

7.2. La investigación se abre con la paciente catalogación de una imponente masa de hallazgos sobre todo epigráficos donde aparece la fórmula *Heîs theós* (a veces ampliada en sentido binario y trinitario en la forma *Heîs theós kaì Christós* o *Heis theós kaì Christós autoû kaì tò hágion pneuma* [*Un Dios y Cristo* o *Un Dios y Cristo y el Santo Espíritu*]). Frente a las interpretaciones dominantes, que vinculaban este material con las fórmulas litúrgicas, y lo entendían en último análisis como profesiones de fe, la estrategia de Peterson es doble. Por un lado, niega de manera decidida

que las fórmulas en cuestión contengan algo así como una profesión de fe; por otro, las inscribe resueltamente en el ámbito de las aclamaciones: "La fórmula *Heîs theós* es una aclamación, no una profesión de fe" (Peterson 3, p. 302). Pero esto significa retrotraer el origen de estas expresiones esencialmente cristianas a un fondo más oscuro, en el que se confunden con las aclamaciones de los emperadores paganos y con los gritos que saludaban la epifanía de Dionisio en los rituales órficos, con los exorcismos de los papiros mágicos y con las fórmulas de los cultos mistéricos mitríacos, gnósticos y maniqueos. Y al mismo tiempo plantear el problema del origen y el sentido de las aclamaciones en su relación con la liturgia cristiana.

¿Qué es una aclamación? Una exclamación de aplauso, de triunfo ("*Io triumphe*!"), de alabanza o de desaprobación (*acclamatio adversa*) gritada por una muchedumbre en determinadas circunstancias. La aclamación era acompañada del gesto de levantar la mano derecha (del que tenemos testimonios tanto en el arte pagano como cristiano) o, en los teatros y en los circos, de aplausos y pañuelos que se agitan. Tal como testimonia Cicerón (*Att.*, 1, 16), la aclamación podía dirigirse, además de a los atletas y a los actores, también a los magistrados de la república y, más tarde, al emperador. La llegada del soberano a una ciudad daba lugar a un esplendor ceremonial (el *adventus* [llegada]) acompañado generalmente por aclamaciones solemnes. La aclamación podía tener varias formas, que Peterson examina en detalle: augurio de victoria (*níka*, *vincas* [¡que venza!]), de vida y fecundidad (*vivas, floreas, zês*,

felicissime [¡que vivas!, ¡que tengas abundancia!, ¡que seas feliz!]), de larga vida (*pollà tà ête, eìs aiônas, de nostris annis augeat tibi Iuppiter annos* [¡muchos años!, ¡eternidad!, ¡que Júpiter te conceda muchos años!]), de fuerza y salvación (*valeas, dii te nobis praestent, te salvo salvi et securi sumus* [¡que estés bien!, ¡que los dioses te conserven para nosotros!, ¡si te salvas, estaremos salvos y seguros!]), invocación y ruego (*kýrie, kýrie sôzon, kýrie eléeson* [¡Señor, sálvanos, ten piedad!), aprobación y aplauso (*áxios, dignum et iustum esti, fiat, amen* [santo, eres digno y justo, sea, amén]). Las aclamaciones en general eran repetidas ritualmente y, a veces, moduladas. Un testimonio cristiano nos refiere los detalles de una *acclamatio adversa* en el Circo Máximo:

> Pars maior populi clamabant, dicentes: Christiani tollantur! Dictum est duodecim. Per caput Augusti, christiani non sint! Spectantes vero Hermogenianum, praefectum urbis, item clamaverunt decies: Sic, Augusto, vincas! […] Et statim discesserunt omnes una voce dicentes: Auguste, tu vincas et cum diis floreas!
>
> [La mayoría del pueblo clamaba diciendo: "¡eliminen a los cristianos!". Y repetían doce veces: "¡Por Augusto, ¡que no haya cristianos!". Mirando a Hermogeniano, prefecto de la ciudad, clamaban diez veces: "¡Que venza Augusto!" […] E inmediatamente todos se alejaron diciendo a una sola voz: "Augusto, ¡que puedas vivir con los dioses!"]

Al describir en una carta la ceremonia de designación de su sucesor Heraclio como obispo de Hipona, Agustín nos informa sobre el uso de fórmulas de aclamación del tipo *áxios, dignum est* en un ámbito cristiano:

> A populo acclamatum est: Deo gratias, Christo laudes; dictum est vices terties. Exaudi Christe, Augustino vida; dictum est sexies decies [...] Bene meritus, bene dignus; dictum est quinquies. Dignus et iustus est; dictum est sexies [...] Fiat, fiat; dictum est duodecies... [*Ep*., 213, 5-8.]

> [El pueblo aclamó: "¡Gracias a Dios! ¡Sea alabado Cristo!" Lo repitieron veintitrés veces. Luego, dieciséis veces: "Cristo, ¡óyenos!, ¡que viva Agustín!" [...] Cinco veces: "¡Lo merece, es digno!". Seis veces: "¡Es digno y justo!" [...] Doce veces: "Así sea, así sea".]

Para comprender la importancia de las aclamaciones es esencial advertir, como hace Peterson, que ellas "no eran de ningún modo irrelevantes, e incluso en determinadas circunstancias podían adquirir un significado jurídico" (Peterson 3, p. 141). Peterson remite brevemente al artículo *Acclamatio* en el Pauly-Wissowa; pero Mommsen, en su *Staatsrecht*, había registrado puntualmente el valor jurídico decisivo de las aclamaciones en el derecho público romano. Sobre todo la aclamación con la que las tropas le otorgaban al comandante victorioso el título de *imperator* en la época republicana (Mommsen, vol. 2, p. 124) y, en la época imperial, lo investían con el título mismo de César (*ibid.,*

vol. 2, p. 841). La aclamación de los senadores, sobre todo en la época imperial, podía usarse además para dar valor de decisión a una comunicación del emperador (*ibid.*, vol. 3, pp. 949-950) y, en los comicios electorales, podía suceder a la votación de los individuos (*ibid.*, p. 350).

Peterson recoge y enfatiza este valor jurídico de la aclamación al enunciar, junto con la tesis del origen pagano de muchas aclamaciones cristianas, la de un nexo esencial que une derecho y liturgia. A propósito de la fórmula *dignum et iustum est* [es digno y justo] (que aparece no sólo en los rituales de elección y deposición de los clérigos, sino también al comienzo de la anáfora de la misa), después de criticar la incapacidad de la ciencia jurídica moderna para llegar a una justa comprensión del sentido de las aclamaciones, propone que la fórmula no se considere (como había sido sugerido) como una suerte de procedimiento electoral abreviado, sino que, según una costumbre que la Iglesia retoma de la *ecclesía* profana, "ella expresa sobre todo en forma de aclamación el *consensus* del pueblo" (Peterson 3, p. 177). Este consenso tiene, sin embargo, un significado jurídico, que arroja una nueva luz sobre la conexión entre derecho y liturgia. Refiriéndose a los trabajos de P. Cagin sobre la tradición de las aclamaciones doxológicas –cuya analogía con las aclamaciones por la elección del emperador Gordiano (*Aequum est, iustum est! Gordiane Auguste, dii te servent feliciter!* [¡Es equo, es justo!, Gordiano Augusto, los dioses te protegen felizmente!]) el estudioso había ya registrado–, Peterson escribe:

> Cagin tiene por cierto razón cuando, en un penetrante capítulo de su libro, concluye sus análisis observando que la primera palabra de la anáfora *vere dignum* [verdaderamente digno] no es más que la respuesta a la aclamación del pueblo: *Dignum et iustum est.* Pero ni Cagin ni otros han aclarado suficientemente el hecho de que, a través de la aclamación *áxion kai dikaion* [santo y justo], tanto la liturgia como el himno (*Te Deum, Gloria,* etcétera) reciben un fundamento jurídico. Dicho en otras palabras: *la asunción de la ceremonia pública* (*"leitourgía"*) *de la "Eucharistia" en la anáfora o en el himno puede ocurrir sólo bajo la forma jurídica de una aclamación por parte del pueblo ("laós") y del sacerdote.* [*Ibid*., p. 178.]

7.3. En 1927, en un artículo sobre *Referendo y propuesta de ley por iniciativa popular* (aunque en alemán los dos términos técnicos correspondientes –*Volksentscheid* y *Volksbegehren*– significan literalmente "decisión popular" y "petición popular"), Schmitt se refiere al libro de Peterson, publicado apenas un año antes, precisamente a propósito del sentido político de las aclamaciones. Schmitt opone allí el voto individual en escrutinio secreto, propio de las democracias contemporáneas, a la expresión inmediata del pueblo reunido, propia de la democracia "pura" o directa y, a su vez, liga constitutivamente pueblo y aclamación.

> La votación individual secreta, que no es precedida por ningún debate público regulado por un procedimien-

> to, destruye precisamente las posibilidades específicas del pueblo reunido. En efecto, la verdadera actividad, capacidad y función del pueblo, el núcleo de toda expresión popular, el fenómeno democrático originario, lo que también Rousseau ha planteado como verdadera democracia, es la aclamación, el grito de aprobación o rechazo de la masa reunida. El pueblo aclama a un guía; el ejército (aquí idéntico al pueblo), al general o al emperador; los ciudadanos o bien las comunidades rurales, una propuesta (donde permanece abierta la cuestión de si realmente es aclamado el guía o la propuesta en su contenido); el pueblo grita viva o abajo, exalta o impreca, derriba a alguien y proclama como jefe a algún otro, consiente en una deliberación con una palabra cualquiera o niega su aclamación con el silencio. Una investigación fundamental de Erik Peterson, que supera en su significado científico enormemente al ámbito específico de su materia, ha descrito la *acclamatio* y sus formas en los primeros siglos cristianos. [Schmitt 6, p. 62.]

Así como para Peterson las aclamaciones y las doxologías litúrgicas expresan el carácter jurídico y público del pueblo (*laós*) cristiano, para Schmitt la aclamación es la expresión pura e inmediata del pueblo como poder democrático constituyente. "Este pueblo –había escrito pocas líneas antes– es quien detenta el poder constituyente, el sujeto del *pouvoir constituant*, y por lo tanto es algo esencialmente diferente del pueblo que [...] ejerce ciertas facultades en las formas prescritas por la constitución, es

decir, elige el *Reichstag* o bien al presidente del Reich o bien se activa en el caso de un referéndum" (*ibid*, p. 60). Por ello, trasladando la tesis de Peterson a la esfera profana, Schmitt puede llevarla al extremo afirmando que "la aclamación es un fenómeno eterno de toda comunidad política. Ningún Estado sin pueblo, ningún pueblo sin aclamaciones" (*ibid*., pp. 62-63).

La estrategia de Schmitt es clara: mientras retoma de Peterson la función constitutiva de la aclamación litúrgica, se presenta como el teórico de la democracia pura o directa para contraponerla a la democracia liberal de Weimar. Así como los fieles que en la liturgia pronuncian las fórmulas doxológicas están presentes junto con los ángeles, así también la aclamación del pueblo en su inmediata presencia es lo contrario de la práctica liberal del voto secreto, que despoja al sujeto soberano de su poder constituyente.

> Este descubrimiento científico de la aclamación es el punto de partida para una descripción de los procedimientos de la democracia directa o pura. No se puede descuidar el hecho de que, dondequiera que haya una opinión pública como realidad social y no sólo como pretexto político, en todos los momentos decisivos en que el sentido político puede afirmarse, comparecen siempre en primer lugar aclamaciones de aprobación o de rechazo independientes de un procedimiento de votación, ya que a través de tal procedimiento este podría ser amenazado en su legitimidad, en tanto que la inmediatez del pueblo reunido que define estas aclamaciones

se anula por el aislamiento del votante individual y por el secreto electoral. [*Ibid*., p. 63.]

7.4. Los historiadores de la liturgia saben que la liturgia cristiana primitiva resulta de la unión de elementos salmódicos y doxológicos con la celebración eucarística. Aun hoy los manuales de liturgia distinguen en este sentido la *liturgia epaenetica* o laudatoria de la liturgia eucarística. Un examen atento de la liturgia eucarística muestra, sin embargo, que en ella las aclamaciones, las doxologías y el sacrificio eucarístico están tan estrechamente unidos que resultan indiscernibles. En el tratado sobre la liturgia divina, donde Nicolás Cabasilas compendió en el siglo XIV el pensamiento de la iglesia oriental sobre el "orden de los misterios divinos", se distingue la consagración eucarística de los cantos de alabanza, de los ruegos, de las lecturas de la sagrada escritura y de "todo lo que es dicho y hecho antes y después de la consagración" (Cabasilas, *Comm*., p. 57). Ambos aspectos de la liturgia, no obstante, forman en realidad un "único cuerpo" y contribuyen al mismo objetivo, que es la santificación de los fieles. "La mistagogía en su totalidad –escribe Cabasilas– es un único cuerpo de narración [*sôma hén historías*], que conserva de principio a fin su armonía y su integridad, de modo que cada uno de los gestos y de las fórmulas aporta su contribución común al todo" (*ibid.,* p. 129). Liturgia y *oikonomía* están, en este sentido, estrechamente unidas, ya que tanto en los cantos y las aclamaciones de alabanza como en los actos

cumplidos por el sacerdote, lo que se significa es siempre y solamente “la economía del Salvador [*oikonomía toû Sotêros*]” (*ibid*., p. 61). Como el ofrecimiento del pan y del vino, así también la doxología y los cantos son un “sacrificio de alabanza”, según las palabras del salmista: “ofrécele a Dios un sacrificio de alabanza, yo te liberaré y tú me glorificarás” (*Sal*., 50, 14-15, *ibid*., p. 58).

Tomemos la liturgia de la misa galicana tal como se celebró desde el siglo VI hasta el VIII (aunque para este objetivo podría servir cualquier otra forma de la antigua liturgia, desde la *Traditio apostolica* hasta la descripción de la anáfora en las *Catequesis* de Cirilo de Alejandría). La misa se abría con un preámbulo cantado, en el que el obispo se acercaba al altar, acompañado por una antífona salmódica y por la doxología *Gloria Patri.* Se trata, desde nuestro punto de vista, de una serie de aclamaciones:

Alleluja! Benedictus qui venit, alleluja,
in nomine Domini: Alleluja! Alleluja!
Deus Dominus et illuxit nobis.
In nomine Domini.
Gloria et honor Patri et Filio et Spiritui Sancto
in saecula saeculorum. Amen.
In nomine Domini.

[¡Aleluya! Bendito el que viene, aleluya,
en el nombre del Señor: ¡aleluya! ¡Aleluya!
Dios es el Señor, él nos ilumina.
En nombre del señor.

Gloria y honor, al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo
por los siglos de los siglos. Amén.
En el nombre del Señor.]

Inmediatamente después se ejecutaba el *Trisagion*, el solemne canto de alabanza, en griego y en latín, y los fieles respondían con la aclamación: *Amen.* Tres niños cantaban luego al unísono la aclamación *Kýrie eleíson*, seguida del canto *Benedictus* entonado por dos coros alternos.

Pero además, tanto en el ritual de entonces como en el actual, la liturgia eucarística estaba tan densamente colmada de doxologías y aclamaciones que prácticamente es impensable poder separar los distintos elementos. La fórmula llamada *immolatio* [inmolación] que abría la consagración era un tejido de aclamaciones: *Vere aequum et iustum est: nos tibi gratias agere, teque benedicere, in omni tempore, omnipotens aeterne Deus… exaudi per Christum Dominum nostrum. Per quem majestatem tuam laudant angeli…* [Es verdaderamente digno y justo darte gracias y bendecirte en todo tiempo, Dios omnipotente y eterno…escúchanos por nuestro Señor Jesucristo. Por quien los ángeles alaban tu majestad]. A la *immolatio* seguía la entonación del triple *Sanctus* y la fórmula *vere sanctus, vere benedictus Dominus noster Jesus Christus Filius tuus* [verdaderamente santo, verdaderamente bendito nuestro Señor Jesucristo, tu Hijo].

Examinemos ahora esta presencia masiva de aclamaciones en la liturgia desde el punto de vista de la disertación de Peterson. Si su tesis es correcta, debemos mirar

el elemento doxológico-aclamatorio no sólo como lo que vincula la liturgia cristiana con el mundo pagano y con el derecho público romano, sino como el verdadero y propio fundamento jurídico del carácter "litúrgico", es decir, público y "político" de las celebraciones cristianas. El término *leitourgía* (de *laós*, "pueblo") significa etimológicamente "prestación pública" y la Iglesia siempre ha tenido que subrayar el carácter público del culto litúrgico, en oposición a las devociones privadas. Sólo la Iglesia católica –no dejan de subrayar tradicionalmente los *Enchiridia liturgica*– puede llevar a cabo el culto legítimo a Dios (*cultum legitimum Aeterno patrios persolvere*, Radó, p. 7). La tesis de Peterson funda, en este sentido, el carácter público de la liturgia en las aclamaciones del pueblo reunido en una *ekklesía.* Los dos términos (*laós* y *óchlos*) que en los *Setenta* y en el *Nuevo Testamento* designan el pueblo, en la tradición del derecho público se contraponen y se articulan como *populus* y *multitudo*:

> El *laós* que toma parte en la *eucharistía* es *laós* sólo en la medida en que tiene una capacidad jurídica. Piénsese en Cic., *Rep.*, 1, 25, donde se lee: "Populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consenso et utilitatis communione sociatus" [el pueblo no es todo conjunto de hombres congregado de cualquier modo, sino el conjunto de una multitud asociada por un consenso de derecho y por una común utilidad]. Si los actos jurídicos del *laós* en épocas lejanas sólo se limitaban al derecho de

> aclamación, esto no cambia en nada el hecho de que se pueda hablar en sentido originario de un *populus* (*laós*) o de una *ekklesía* sólo allí donde existe para un pueblo la posibilidad de ejercer una actividad jurídica. Si algún día alguien quisiera escribir una historia de la palabra "laicado" [*Laie*] (*laós*), tendría entonces que prestar atención a todos los contextos evocados aquí y, además, comprender también que el *laós* es precisamente el *óchlos*, en tanto tiene que pronunciar las aclamaciones litúrgicas. Se entenderá así que, cuando el *laós* profiere las aclamaciones litúrgicas, se vincula a su estatuto de derecho eclesiástico, del mismo modo que en el derecho público el *laós* recibe su estatuto propio a través del derecho de proferir en la *ekklesía* profana su *ekbóesis* (aclamación) al *despótes.* [Peterson 3, p.179.]

Según un gesto característico suyo, en una nota a pie de página Peterson interpreta en este punto el *amén* que escande la celebración litúrgica como una aclamación en sentido técnico, a través de la cual la multitud de los fieles se constituye en "pueblo" (*laós*) (*ibid*., n. 2). Cuando Justino (*Apol., 65, 3*) nos informa que, al final del ruego y de la eucaristía, "todo el pueblo presente aclama diciendo: *Amén* [*pâs ho paròn laòs eupephemeî légon: Amén*]", lo que está en cuestión es precisamente este sentido técnico-jurídico de la aclamación que constituye la "publicidad" de la liturgia; o más precisamente, el carácter "litúrgico" de la misa cristiana.

א *Un análisis de los términos que en el* Nuevo Testamento *–y en particular, en las cartas de Pablo– designan al pueblo puede ser iluminador para comprender la estrategia antimesiánica de Peterson. El término* demos*, tan importante para nuestra comprensión de la* pólis*, no aparece casi nunca. El pueblo es designado con* óchlos *(en el* Nuevo Testamento*, exactamente 175 veces, traducido al latín comúnmente por* turba*; en la Vulgata, además de* turba *y* populus*, aparecen los términos* plebs *y* multitudo*;* massa*, que sería una buena traducción para* ochlos*, ya a partir de Agustín tiene el sentido negativo de portador del pecado original: "ea damnatione, quae per universam massam currit" [*aquella condena, que corre a través de toda la masa*], Aug.,* De nat. et grat.*, 8, 9) o con* plêthos *(particularmente frecuente en Lucas) y, en un sentido que corresponde al uso frecuente en los* Setenta *para el pueblo elegido, con* laós *(142 casos). Peterson pone en relación el impolítico* óchlos *con el significado teológico de* laós*: el* óchlos *se convierte en* laós*, se "politiza" a través de la liturgia. Para hacer esto, debe ignorar el peculiar uso paulino. Es significativo que Pablo elija, en efecto, no valerse jamás del término* óchlos *y use sólo 12 veces* laós*, siempre en referencia a citas bíblicas (por ejemplo,* Oseas, *en* Rom.*, 9, 25: "no-pueblo mío").* Hemeîs*, "nosotros", es el término a través del cual Pablo se refiere en sentido técnico a la comunidad mesiánica, muchas veces en contraposición a* laós *(como en* Rom.*, 9, 24) o a judíos y griegos (como en* 1 Cor.*, 22-24: "mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros [*hemeîs de*] anunciamos al mesías crucificado"). En el pasaje citado de la primera* Epístola a los Corintios*, el pronombre*

*"nosotros" se precisa enseguida como "los llamados" (*autoîs de toîs kletoîs*). En Pablo, la comunidad mesiánica como tal es anónima y parece situarse en un umbral de indiferencia entre lo público y lo privado.*

7.5. En 1934 y en 1935, Andreas Alföldi publicó en los "Römische Mitteilungen" ["Notas romanas"] los resultados de sus investigaciones sobre las formas y las insignias del ceremonial imperial romano. Abandonando el estereotipo ya presente en las fuentes clásicas según el cual el ceremonial imperial, extraño a la sobria tradición política romana, habría sido introducido por Diocleciano a partir del modelo de los rituales cortesanos de los persas, Alföldi muestra que por el contrario este se fue elaborando progresivamente a partir de finales de la república y de los primeros años del principado, según un paradigma en el que confluyen por cierto tradiciones diferentes, pero que es sustancialmente teológico. Para entender el carácter "teológico-sacro" que va asumiendo en Roma la relación entre el soberano y los súbditos no es para nada necesario trasladar más o menos arbitrariamente a la urbe el modelo de la monarquía divina oriental. "El principado había enaltecido infinitamente al jefe del Estado por encima de los senadores, que ruegan y celebran sacrificios por su bienestar, juran por su nombre, lo invocan como hijo de Dios y celebran su cumpleaños y las otras fiestas privadas como una ceremonia pública. La *auctoritas* que, según su propia declaración, eleva a los *principes* por sobre todos los

otros, había asumido un tono religioso, tal como sagrado era también el título de *Augustus* que aquellos portaban" (Alföldi, p. 29).

Alföldi reconstruye de forma minuciosa la introducción de la *proskýnesis* (adoración), que aparece ya en época republicana como el gesto del suplicante que cae de rodillas ante el poderoso y se difunde poco a poco como parte integral del ritual imperial. Los senadores y los caballeros de rango más alto besaban al emperador en las mejillas (*salutatio*); pero con el tiempo, se les admitía el beso sólo después de haberse arrodillado delante de él, hasta que en Bizancio la *salutatio* terminó por implicar siempre la *adoratio*, el beso de las rodillas y las manos.

De particular interés es la extensa exposición sobre las costumbres y las insignias del poder, que Alföldi dedica significativamente a la memoria de Theodor Mommsen, como si su análisis del ceremonial completara la parte faltante del *Staatsrecht.* Se abre aquí un ámbito cuya definición constituye la verdadera apuesta de la investigación, aunque el autor no siempre parece darse cuenta plenamente de eso. Alföldi muestra de qué modo la vestimenta imperial, que al comienzo del principado coincide con la simple toga del ciudadano romano, asume poco a poco las características de la vestimenta que el magistrado victorioso vestía en el cortejo triunfal y, más tarde, de modo constante ya a partir de Cómodo, las del uniforme militar, con *paludamentum* y coraza (*lorica*). Al mismo tiempo, al inicio del principado, la corona de laurel del *vir triumphalis* [varón triunfal] se vuelve, como muestran innumerables

testimonios plásticos, un atributo técnico de la soberanía, que es reemplazado más tarde, sobre todo en las monedas, por la corona radiante (que a diferencia de la corona de laurel no parece haber sido portada nunca realmente). De modo análogo, la *sella curulis* [silla de los magistrados] sobre la que se sentaban los cónsules se convierte en una prerrogativa del príncipe y, ya aislada, al menos a partir de Calígula, sobre un *podium*, se transforma progresivamente en un trono (*basíleios thrónos, hédra basilikê*).

El sentido técnico-jurídico de estas transformaciones es decisivo. No se trata de una simple pasión por el lujo o por la pompa, o de un simple deseo de distinguirse de los ciudadanos comunes, sino de una verdadera y precisa esfera constitutiva de la soberanía, que los estudiosos tienen dificultades para definir, por lo que recurren muchas veces a términos necesariamente vagos como "ceremoniales", "insignias o signos del dominio" (*Herrschaftszeichen*) o "símbolos del poder o el Estado" (*Machtsymbole, Staatssymbolik*). Ya Mommsen observaba que, a partir del siglo III, "la vestimenta de guerra púrpura se convierte en el símbolo de la monarquía" (Mommsen 1, p. 433). ¿Pero qué significa aquí "símbolo"? El sentido técnico de algunos objetos como los *fasces lictoriae* [haces lictores] en el derecho público romano o la corona en el derecho medieval son característicos de una época, y sin embargo todavía falta una teoría jurídica capaz de definir con precisión su ámbito y su valor.

Tomemos el problema de la *mutatio vestis* [cambio de vestimenta], que lleva al emperador a sustituir la toga del

ciudadano por el *paludamentum insigne* del comandante militar. Comprender este proceso (como hace Alföldi) sólo como la consecuencia de la primacía creciente del ejército respecto de la autoridad del senado; o hablar, a propósito del ceremonial, de una oposición entre derecho y poder, todavía no dice nada sobre su sentido específico. En efecto, sabemos que ya en la época republicana la relación de oposición entre la toga y el *paludamentum* correspondía a la distinción entre el *pomerium* y el resto del territorio y tenía por lo tanto inmediatas implicaciones en el derecho público. En ningún caso el magistrado podía entrar en la urbe con un vestido militar, sino que debía *sumere togam* [ponerse la toga] antes de atravesar la frontera. Que el emperador vista su *paludamentum* púrpura en la ciudad no significa entonces tanto que de hecho prevaleciera el poder del ejército, sino más bien una indeterminación de la diferencia formal entre poder consular y poder preconsular, *pomerium* y territorio, derecho de paz y derecho de guerra. La *mutatio vestis* tiene entonces un efecto performativo inmediato en el derecho público. Sólo desde esta perspectiva se puede comprender cómo en Bizancio el ceremonial concerniente a la vestimenta del emperador se confiaba a un oficio particular, el *metatórion*, en el que funcionarios de alto rango velaban estrictamente para que a cada función y a cada situación le correspondiera la vestimenta apropiada. Y sólo si se entiende el sentido jurídico del color púrpura como insignia de la soberanía, es posible comprender cómo, a partir del siglo IV, la producción de la púrpura se nacionaliza y su posesión por

parte de un particular podía significar un delito de lesa majestad (Alföldi, p. 169).

Consideraciones análogas pueden hacerse para el complicado protocolo que regula, además de la *proskýnesis*, la relación entre la posición erguida o sentada durante las apariciones públicas del emperador. También en este caso, antes que ver en la postura una simple expresión simbólica del rango, es necesario comprender que es más bien la postura la que efectúa inmediatamente la jerarquía. Así como en el Pseudo Dionisio la divinidad no se manifiesta en la jerarquía, sino que ella misma es *ousía* y *dýnamis*, gloria, sustancia y potencia de las jerarquías celestes y terrenas (*E. H.*, 378 a), así la soberanía imperial es, en su propio comportamiento, tanto en sus gestos como en sus vestimentas, ceremonial jerárquico e insignia.

7.6. Ernst Percy Schramm, un historiador que se hizo conocer también fuera del ámbito estrictamente académico gracias a la edición de las *Tischrede* [*Conversaciones de mesa*] de Adolf Hitler, ha dedicado una investigación monumental a las insignias y a los símbolos del poder. En el prólogo y en la introducción a los tres volúmenes de *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, insiste sobre la necesidad de no entregar el ámbito de su investigación a aquellos "románticos –por no decir algo peor– que buscan en los signos de la soberanía lo que imaginan que es el 'espíritu de la Edad Media'" (Schramm, vol. 1, p. IX). Propone asimismo abandonar, debido a su ambigüedad,

términos como "insignias" y "símbolos"; prefiere, en cambio, las fórmulas –no necesariamente más precisas, a decir verdad– de "signos del dominio" (*Herrschaftszeichen*) y "simbología del Estado" (*Staatssymbolik*) (*ibid.*).

Aunque Schramm se detiene muchas veces en advertencias terminológicas y de método, y habla, siguiendo las *Pathosformeln* de Warburg, de "fórmulas de majestad" (*Majestätsformeln*) y de "imágenes-modelo" (*Bildmodel*), el libro es, de hecho, un inmenso poema dedicado a los signos del poder. En las casi mil doscientas páginas en las que se articula la investigación, nada o casi nada escapa a la minuciosa pasión ecfrástica del autor y al rigor catalogador de sus colaboradores: desde la *trabea* triunfal del emperador romano hasta la mitra y la tiara de los pontífices y los soberanos; desde la santa lanza de los reyes germánicos y longobardos hasta las campanillas (*tintinnabula*) que adornan los vestidos de los eclesiásticos y los reyes; desde las infinitas formas de las coronas reales e imperiales hasta la rica fenomenología del trono en todas sus variantes; desde la *cathedra Petri* hasta los tronos de los reyes ingleses, aragoneses, polacos, suecos, sicilianos.

Particularmente interesante es la sección sobre los monogramas y los sellos, como el de Teodorico, a propósito del cual Schramm, con una observación que habría merecido más desarrollo, escribe: "El *nomen regium* monogramático […] representa la fuerza y el derecho tan bien como una efigie: el monograma no se limita a explicar la imagen, sino que hace presente por sí solo al rey [*stellt… den König dar*]" *(ibid.*, vol. 1, p. 226). En el segundo

volumen amerita una atención particular la sección sobre las banderas (*bandum, vandum, banière*) y los estandartes. Aquí el carácter y la especial fuerza performativa de las insignias aparecen con una evidencia que, por desgracia, el autor parece no advertir del todo. Schramm se refiere a los trabajos de un historiador del derecho, Carl Erdmann, quien había mostrado que el poder específico de la bandera no está en los distintivos o en los colores que contiene, sino que emana de la cosa misma. Por esto, "al igual que la corona, la bandera del rey tampoco debe perderse; así como en la corona puede ser herido el honor del rey, así también en la bandera [...] la bandera puede sustituirse por el soberano, ella muestra dónde reina su paz y hasta dónde llega su poder" (*ibid*., vol. 2, p. 653).

Al inicio de su investigación, el autor había expresado su expectativa de contribuir al pasaje "desde un tratamiento hasta ahora arbitrario y subjetivista de los signos del poder" hacia una ciencia tan exacta y rigurosa como aquellas a las que nos ha acostumbrado la investigación histórica. Al final del libro, la conclusión en la que Schramm trata de precisar los *Grundbegriffe* (*ibid*., vol. 3, p. 1068) que han guiado su trabajo, no alcanza su objetivo. Así como, en la portada del primer volumen, había colocado su investigación bajo el signo de la definición goethiana del símbolo ("El símbolo es la cosa, sin ser la cosa, y sin embargo es la cosa, una imagen contraída en el espejo espiritual y sin embargo idéntica a su objeto"), ahora evoca un pasaje de Hegel, que define la simbología como "una cosa oscura, que se vuelve cada vez más oscura cuantas más formas aprendemos a conocer"

(*ibid.*, vol. 3, p. 1065). A causa de las oscuridades y de las ambigüedades de estos conceptos, Schramm no logra casi nunca dominar el tema. La ciencia de los signos del poder todavía espera su fundación.

7.7. En su investigación, Schramm evoca a Karl von Amira, un historiador que se comprometió con el nazismo y que propuso la existencia de una ciencia denominada "arqueología del derecho". Un ejemplo evidente del método arqueológico de Amira es el ensayo sobre los gestos de las manos en las miniaturas del código medieval conocido como *Sachsenspiegel*, cuya mímica exuberante había sido comparada con la gesticulación del pueblo napolitano descrita por De Jorio. En la disputa entre aquellos que, como Jacob Grimm, consideraban las pequeñas figuras pintadas exclusivamente desde la perspectiva de la historia del arte, como una "simbología del artista" (*Simbolyk des Künstlers*), y aquellos que, por el contrario, veían en ellas la expresión de una mímica auténticamente jurídica, Amira introduce resueltamente el camino medio, movilizando los recursos de ambas disciplinas. Amira distingue así gestos auténticos (*echte Handgebärden*), en los que la mano es inmediatamente el símbolo de un proceso espiritual, y gestos inauténticos, donde la mano es sólo el "instrumento de un símbolo", destinado no a la expresión eficaz de una voluntad, sino a hacer visible algún atributo social de la persona (Amira, p. 168). La atención del estudioso se concentra sólo sobre los primeros, para verificar en qué

medida los gestos de las miniaturas pueden adscribirse con certeza a la simbología jurídica.

La distinción entre gestos auténticos (o puros) y gestos inauténticos sugiere una dirección de búsqueda conceptual que Amira, preocupado únicamente por la identificación de los usos jurídicos que se expresan en ellos, no profundiza. Una de las categorías mímicas más interesantes entre los hallazgos del ensayo es el gesto que acompaña el discurso, el gesto lingüístico (*Redegestus*). Aquí un gesto, que deriva de la *ingens manus* que expresaba la eficacia especial del poder imperial (la mano extendida y levantada junto al antebrazo, formando un ángulo más o menos recto con el brazo), se funde con los gestos que, según la retórica antigua, debían acompañar la *actio* [acción] del orador, para luego finalmente fijarse en aquel gesto del *Lógos* que bendice, que debía asumir una función tan importante en la liturgia y en la iconografía cristianas (la *benedictio latina* [bendición latina], con pulgar, índice y dedo medio extendidos y los otros dos dedos doblados sobre la palma, o la variante conocida como *benedictio graeca* [bendición griega], con el meñique también levantado). Quintiliano, quien en sus *Institutiones oratoriae* describe minuciosamente el gesto lingüístico en todas sus posibles variantes, escribe a propósito de su indudable eficacia que aquí son las propias manos las que hablan (“ipsae loquuntur”, II, 3, 85). No se podría definir con más precisión la potencia del gesto lingüístico, que no se agota ni en una escansión ni en una simple enfatización del discurso: donde los gestos se convierten en palabras, las palabras se convierten en

hechos. Estamos aquí en presencia de un fenómeno que corresponde, aunque a través de un proceso en apariencia inverso, a aquel insoluble enredo de palabras y hechos, de realidad y significado que define la esfera del lenguaje que los lingüistas llaman performativa y que ha conseguido ciudadanía filosófica a través del libro de John L. Austin *How to do things with words*[1] (1962). El performativo es, en efecto, un enunciado lingüístico que es en sí mismo también un hecho real, en la medida en que su significado coincide con una realidad que él mismo produce.

¿De qué manera, sin embargo, el performativo realiza su especial eficacia? ¿Qué permite a cierto sintagma, por ejemplo, "yo juro", adquirir el valor de un hecho, desmintiendo el antiguo principio que pretende que el dicho y el hecho están separados por un abismo? Los lingüistas no lo dicen, como si se encontraran aquí frente a un último estrato, propiamente mágico, de la lengua. Para responder estas preguntas, ante todo es necesario recordar que el performativo se constituye siempre por una suspensión del carácter denotativo normal del lenguaje. El verbo performativo se construye, en efecto, necesariamente con un *dictum* que, considerado en sí mismo, tiene una naturaleza puramente constativa y sin el cual permanece vacío e ineficaz ("yo juro" tiene valor sólo si es seguido o precedido por un *dictum*; por ejemplo: "que ayer me encontraba en Roma"). Este carácter denotativo normal del *dictum* se suspende y de algún modo se transforma en

[1] Existe traducción castellana: *Cómo hacer cosas con palabras*, Buenos Aires, Paidós, 1971. [N. de T.]

el momento en que se convierte en objeto de un sintagma performativo.

Esto significa, mirándolo bien, que el enunciado performativo no es un signo sino una signatura, que signa el *dictum* para suspender su valor y desplazarlo en una nueva esfera no denotativa, que vale en lugar de la primera. Es así que debemos entender los gestos y los signos del poder de los que nos ocupamos aquí. Ellos son signaturas que se refieren a otros signos u objetos y les confieren una eficacia particular. No es casualidad, por lo tanto, que la esfera del derecho y la del performativo estén desde siempre estrechamente unidas y que los actos del soberano sean aquellos en los que el gesto y la palabra son inmediatamente eficaces.

7.8. Las insignias del poder no han existido sólo en la edad imperial. Por el contrario, la República romana conocía un objeto en el que la particular naturaleza de la insignia sale fuertemente a la luz. Se trata de los *fasces lictoriae* [haces lictores], a los que curiosamente ni Alföldi ni Schramm hacen referencia. Su historia, que comienza con la monarquía, tiene su apogeo en la edad republicana y todavía sobrevive, si bien en las sombras, en la edad imperial. Además, como ya se sabe, conocen junto a los *laudes regiae* una resurrección provisional en el siglo XX. Los *fasces* eran varas de olmo o abedul de aproximadamente un metro y treinta de largo, unidas por una correa de color rojo sobre las que se insertaba lateralmente un hacha. Ellos eran confiados a una corporación especial, mitad

servidores y mitad verdugos, llamados *lictores*, que llevaban los *fasces* sobre el hombro izquierdo. En la república, período sobre el que estamos mejor informados, los *fasces* eran privilegios del cónsul y del magistrado provisto de *imperium.* Los *lictores*, doce en total, debían acompañar al magistrado en toda circunstancia, no sólo en las ocasiones públicas. Cuando el cónsul estaba en su casa, los *lictores* permanecían en el vestíbulo; si salía, incluso para ir a las termas o al teatro, inevitablemente lo acompañaban.

Definir los *fasces*, como a veces se ha hecho, como "símbolo del *imperium*" no dice nada en relación a su naturaleza y su función específica. Eran tan poco simbólicos, que más bien servían para infligir materialmente la pena capital, en sus dos formas: el azote (las varas) y la decapitación (el hacha). Comenzamos a darnos cuenta de la naturaleza de los *fasces* sólo cuando examinamos cómo se articulaba, en los detalles, el nexo que los ligaba al *imperium*. Esto define inmediatamente la naturaleza y la efectividad del *imperium.* Si por alguna razón un cónsul no ejercía su *imperium*, no tenía derecho a los *fasces*. (Cuando en el año 19 a.C. el senado otorgó a Augusto, que en aquel entonces estaba privado del *imperium* consular, el derecho a los *fasces*, precisamente este hecho señaló el principio de una involución, que culminará en la edad imperial). Es particularmente significativa la circunstancia de que de los *fasces* del magistrado debía quitarse el hacha cuando este estaba dentro del *pomerium*, porque aquí el *ius necis* [derecho de matar] inherente al *imperium* estaba limitado por el derecho que le correspondía a cada ciudadano

romano de apelar al pueblo contra la pena de muerte. Por la misma razón, el magistrado debía hacer bajar los *fasces* delante de las asambleas populares.

Los *fasces* no simbolizan el *imperium:* lo efectúan y lo determinan de modo tal que a cada una de sus articulaciones jurídicas le corresponde una articulación material, y viceversa. Por esto *fasces attollere* significa la entrada en función del magistrado, así como la rotura de los *fasces* corresponde a su destitución. Esta conexión entre el *fascio* y el *imperium* era tan inmediata y absoluta, que entre el magistrado y su *lictor* ninguno podía interponerse (excepto el hijo impúber, que según el derecho romano ya estaba sometido al *ius necisque potestas* [derecho y potestad de muerte] del padre). Por la misma razón, en cierto sentido el *lictor* no tiene existencia propia: no sólo su vestimenta se regula según la del magistrado a quien acompaña (*sagum* militar fuera del *pomerium*, toga dentro de los muros), sino que el mismo término *lictor* es sinónimo de *fasces.*

Es particularmente instructiva la relación de los *fasces* con un fenómeno que tuvo un significado decisivo en la formación del poder imperial. Se trata del triunfo, cuya conexión con las aclamaciones ya hemos hecho notar. La prohibición para el magistrado de exhibir los *fasces* con el hacha dentro de los límites de la ciudad conoce dos importantes excepciones: el dictador y el general triunfante. Esto significa que el triunfo implica una indeterminación de la diferencia *domimilitiae*, que desde el punto de vista del derecho público distingue el territorio de la ciudad del territorio de Italia y de las provincias. Sabemos que el magistrado que había

pedido que le fuera concedido el triunfo, debía esperar la decisión del senado fuera del *pomerium*, en el Campo de Marte, de otro modo perdía irrevocablemente el derecho al triunfo, que le correspondía sólo al general victorioso provisto efectivamente de *imperium*, es decir, acompañado de los *fasces*. *Fasces* e *imperium* muestran aquí una vez más su consustancialidad. Y a su vez, el triunfo se revela como el germen del que se desarrollará el poder imperial. Si el triunfo puede definirse técnicamente como la extensión, al interior del *pomerium*, de las prerrogativas que sólo le competen al *imperator* fuera de él, el nuevo poder imperial se definirá justamente como la extensión y la fijación del derecho triunfal en una nueva figura. Y si, según la penetrante fórmula de Mommsen, la centralización del *imperium* en manos del príncipe transforma el triunfo en un derecho reservado al emperador (*kaiserliches Reservatrecht*, Mommsen, vol. 1, p. 135), a su vez se podrá definir al emperador como aquel que tiene el monopolio del triunfo y posee sus insignias y privilegios de manera permanente. Un fenómeno –el *ius triumphi* [derecho de triunfo]– que en general se analiza como si tuviera que ver únicamente con el aparato formal y la pompa del poder, se revela en cambio como el núcleo jurídico original de una transformación esencial del derecho público romano. Aquello que parecía solamente una cuestión de vestuario y de lujo (la vestimenta púrpura del general triunfante, la corona de laurel que le ciñe la frente, el hacha como símbolo del poder de vida y de muerte) se convierte en la clave para entender cambios decisivos en la constitución. Con lo cual el camino está abierto para una

comprensión más exacta del significado y la naturaleza de las insignias y las aclamaciones y, más en general, de la esfera que hemos definido con el término “gloria”.

7.9. En la primera mitad del siglo X, el emperador Constantino VII Porfirogéneta recopila en un amplio tratado las tradiciones y las prescripciones relativas al ceremonial (*basíleios táxis*) imperial. En la introducción, Constantino presenta su empresa como “la más íntima y deseable, porque a través de un laudable ceremonial, el poder imperial parece más ordenado y majestuoso” (Const. Porph. *Cer.*, 1, p. 1). Sin embargo, es claro desde el comienzo que el objetivo de esta gigantesca coreografía del poder no es simplemente estético. Se trata, escribe el emperador, de poner en el centro del palacio real una especie de dispositivo óptico, “un espejo límpido y bien pulido, de modo que, contemplándonos atentamente en la imagen del poder imperial […] sea posible sujetar sus riendas con orden y dignidad” (*ibid.*, 1, p. 2). Nunca como en estas páginas la locura ceremonial del poder ha alcanzado una puntillosidad tan obsesiva y litúrgica. No hay gesto ni vestido ni adorno ni palabra ni silencio ni lugar que no esté ritualmente cristalizado y minuciosamente catalogado. El *incipit* de los capítulos enuncia en cada momento “qué se debe observar” (*hósa paraphyláttein*) en tal o cual ocasión, qué se debe “saber” (*istéon*) y qué aclamaciones (*aktalogía*) se deben pronunciar en cada fiesta, en cada procesión, en cada asamblea. Una jerarquía

infinita de funcionarios y ayudantes, divididos en dos grandes clases, los "barbudos" y los "eunucos", vela para que el protocolo sea observado y medido en cada instante. Los hostiarios aclaman las entradas de los dignatarios y los silenciarios regulan sus silencios y eufemias en presencia del soberano; manglavitas y heteriotes lo escoltan durante las procesiones solemnes; dietarios y vestidores (*bestetores*) cuidan del servicio personal; cartularios y protonotarios siguen las firmas y los asuntos de la cancillería.

> Cuando todo está listo –empieza la descripción del ceremonial para la coronación imperial (*ibid.*, 1, 47)–, el emperador sale del Augusteo, vistiendo su *scharamangion* y el *saghion* púrpura, escoltado por los criados encargados de su persona, y llega hasta el vestíbulo llamado *Onopodion*; aquí recibe los primeros homenajes de los patricios. El maestro de ceremonias dice: "¡Aclamad [*keleúsate*]!" y ellos aclaman: "Muchos años felices [*eis polloùs kaì agathoùs chrónous*]!". Luego todos bajan hasta el gran consistorio, donde los cónsules y los otros senadores se reúnen en asamblea. Los soberanos quedan de pie bajo el tabernáculo, mientras que todos los senadores y los patricios se echan al suelo. Cuando se han levantado, los soberanos dirigen una señal al prepósito del Sagrado Cubículo y el silenciario dice: "¡Aclamad!", y ellos auguran: "¡Muchos años felices!". Luego el grupo de los reales se dirige hacia la catedral, pasando entre las *Scholae*, mientras las facciones están de pie en su lugar, en hábitos de ceremonia, persignándose con la señal de

la cruz. Cuando el emperador ha llegado al Reloj, se levanta la cortina y entra en el *metatorion*; viste el *divitision* y el *tzitzakion* y, sobre este, el *saghion*, entonces hace su entrada con el patriarca. Enciende los cirios en las puertas de plata, recorre la nave central, avanza a lo largo de la *solea*; reza delante de las sagradas puertas y, después de haber encendido otros cirios, sube al ambón con el patriarca. El patriarca recita entonces la plegaria sobre el manto y, cuando ha terminado, los criados de la habitación levantan el manto y visten con él al soberano. El patriarca recita la plegaria sobre la corona del soberano y, después de haberla completado, toma en sus manos la corona [*stémma*] y la pone sobre la cabeza del emperador. En el mismo instante el pueblo [*laós*] lanza tres veces la aclamación [*anakrázei*]: "¡Santo, Santo, Santo [*Hágios*, *Hágios*, *Hágios*]! ¡Gloria en lo alto de los cielos [*Dóxa en hypsístois*] y paz en la tierra!". Y luego, además: "¡Muchos años al emperador [*autokrátoros*] y al gran rey!" y lo que sigue. Ceñido de la corona, el soberano baja y se dirige hacia el *metatorion*, se sienta sobre el sitio real [*sellion*] mientras hacen su entrada las dignidades [*tà axiómata*], que se echan al suelo y le besan las rodillas. En primer lugar entran los magistrados. Segundo, los patricios y los estrategas. Tercero, los protospatarios; cuarto, el logoteta, el *domestikós* de los Excubitores[2], el de los Hikanatoi y el

[2] Excubitores, Scolas, Arithmos e Hikanatoi eran unidades de caballería de los ejércitos bizantinos. Noumeroi y Teikhon (o Murallas) eran los batallones de infantería. *Kometes*, *skriboni*, *tribunos* y *domestikós* eran cargos jerárquicos. [N. de T.]

> de los Noumeroi, los espatarios miembros del senado y los cónsules. Quinto, los espatarios; sexto, los escuderos; séptimo, los condes [*kometes*] de los Scolas; octavo, los Candidatos de la caballería; noveno, los *skriboni* [condes de los Excubitores] y los domésticos; décimo, los secretarios, los vestidores y los silenciarios; undécimo, los mandatarios imperiales y los Candidatos de la infantería; duodécimo, los condes de los Arithmos, de los Hikanatoi, los tribunos y los condes de la flota.

A todos dice el prepósito: "¡Aclamad!", y ellos aclaman: "¡Muchos años felices!".

7.10. El papel central que desarrollan las aclamaciones en los ceremoniales imperiales y en la liturgia no necesita ser subrayado. En el tratado de Constantino VII, en tanto constituyen parte esencial de toda ceremonia, las aclamaciones, cuando no son competencia del maestro de ceremonias o del silenciario, son confiadas a los funcionarios especiales, llamados *kráktai* ("cantores") que, actuando como una especie de jefes de *claqué* (o, más bien, como los presbíteros que entonan la salmodia en la celebración litúrgica), las articulan con el pueblo en forma de responsorios. Así en la procesión por la Navidad de Cristo, en el momento en que los soberanos se juntan en los Lychni,

> los *kráktai* gritan: "*Pollá, pollá, pollá*" [Muchos, muchos, muchos (implícito: años)], y el pueblo [*laós*] contesta:

> "*Pollá éte, eis pollá* [Muchos años, por muchos años]". Y de nuevo los *kraktai*: "Muchos años [*chrónoi*] a vosotros, oh divina soberanía"; y el pueblo grita tres veces: "Muchos años a vosotros". Los *kráktai* entonces: "Muchos años a vosotros, servidores del Señor", y el pueblo grita tres veces: "Muchos años a vosotros". Los *kráktai* entonces: "Muchos años a vosotros, tal y tal, autócratas de los romanos"; y tres veces el pueblo grita: "Muchos años a vosotros". Los *kráktai*: "Muchos años a vosotros, tal y tal, Augustos de los romanos", y tres veces el pueblo: "Muchos años a vosotros"… [*Ibid.* p. 30.]

Es significativo, aunque a primera vista desconcertante, que la misma ritualización de las aclamaciones tiene lugar en las carreras de caballos en el hipódromo. También aquí los cantores gritan: "Muchos, muchos, muchos" y el pueblo contesta, exactamente como en la ceremonia navideña: "Muchos años, por muchos años", reemplazando luego al nombre del emperador por el del vencedor de la carrera. El hecho es que en Bizancio, ya a partir de la época de Justiniano, las dos facciones en las que se divide a los espectadores en el hipódromo, los Azules y los Verdes, tienen una fuerte caracterización política y constituyen más bien, por así decir, la única forma de expresión política que le queda al pueblo. No sorprende, por lo tanto, que las aclamaciones deportivas estén investidas por el mismo proceso de ritualización que define las aclamaciones de los emperadores y que de esta forma, justamente bajo el reino de Justiniano, una sublevación que convulsionó la ciudad

por casi una semana tuviera como lema una aclamación deportiva (*níka*, "¡vence!"; exactamente como hoy, en Italia, una facción política importante extrae su nombre de una aclamación en los estadios).

Alföldi muestra que a estas aclamaciones en los hipódromos bizantinos les corresponden en Roma, ya en épocas anteriores, aclamaciones análogas que las fuentes nos describen en detalle. Dión Casio nos refiere que ellas, que llegaban a implicar a miles de hombres aplaudiendo, no se producían de manera casual, sino que más bien se parecían, según las palabras de un testigo atento como él, "a un coro esmeradamente preparado [*hósper tis akribòs chôros dedidágmenos*]" (Alföldi, p. 81). Y con aclamaciones del mismo género, la muchedumbre se dirigirá más tarde en los estadios al emperador y a la emperatriz, en una impresionante coreografía que parece recorrer y animar como una ola coloreada la masa de los espectadores:

> De improviso resuena un estruendo de júbilo: con mil voces la plebe augura tiempos dorados a los príncipes. "Vida a Justino y a la augusta Sofía", aclaman por todas partes. Resuenan los aplausos, las voces de alegría y las filas se contestan las unas a las otras con voces alternas. Todos juntos levantan el brazo derecho y todos juntos lo bajan. En todo el estadio el pueblo *certatim micat* (hace señas con luces, palpita) y se producen densas olas de manos cándidas (*manicis albentibus*). Entonan los cantos y los cantos se suman al movimiento… [*Ibid.*, p. 82.]

Alföldi, que le dedica un amplio espacio al análisis del significado político de las aclamaciones, no logra sin embargo definir su naturaleza específica. En general, él percibe que, cuando emerge el aspecto aclamatorio y ceremonial del poder, y en el mismo movimiento el soberano se alza por encima de la comunidad de los ciudadanos, lo que opera es un elemento de algún modo antagónico del derecho:

> Junto con la formulación jurídica del poder del príncipe vemos actuar otro principio formativo de la omnipotencia imperial, que no es objetivo y racional, sino subjetivo e imaginario. Lo que llega a la palabra en él no es la razón sino el sentimiento. [*Ibid.*, pp. 186-187.]

Y, sin embargo, debe admitir poco después que no se comprenden correctamente fenómenos como las aclamaciones si se ve en ellas sólo una forma de adulación puramente subjetiva:

> Es completamente equivocado ver aquí algo así como una efímera adulación individual, desde el momento en que la alabanza está, por el contrario, objetivamente vinculada, de principio a fin. Los discursos oficiales del príncipe, así como las aclamaciones dirigidas a él, revelan la misma constricción formal que las obras de poesía o de arte. [*Ibid.*, p. 188.]

Al final del estudio de 1935, Alföldi parece contraponer, en el proceso que lleva a la constitución del Estado

imperial, derecho (*Recht*) y poder (*Macht*), "incorporados respectivamente en el ejército y en el senado, que le otorgan al imperio el poder [*Gewalt*] fáctico y la sanción formal" (p. 272). Pero la simple oposición entre violencia y sanción formal deja en la sombra precisamente el hecho decisivo, esto es, que nos encontramos aquí con dos procedimientos de legitimación que, en última instancia, se presentan ambos bajo la forma de una aclamación. Es igualmente insuficiente la contraposición entre un elemento jurídico y uno religioso (p. 186), porque la aclamación es precisamente el lugar en que ellos parecen coincidir sin residuos. A propósito del vestido púrpura del emperador, es más pertinente la observación, que sin embargo Alföldi no continúa, según la cual "lo que funda jurídicamente la soberanía ya no es la *auctoritas* de los aristócratas ni el *consensus* del pueblo, sino este símbolo consagrado del poder [*dieses geheiligte Machtsymbol*]" (p. 169).

La aclamación señala, entonces, hacia una esfera más arcaica que recuerda aquella que Gernet llamaba, con un término no por cierto feliz, pre-derecho, en la cual fenómenos que estamos acostumbrados a considerar jurídicos parecen actuar de maneras mágico-religiosas. Más que en un estadio cronológicamente más antiguo, debemos pensar aquí en algo así como un umbral de indistinción siempre operante en el que lo jurídico y lo religioso se vuelven precisamente indiscernibles. Un umbral de este tipo es el que hemos definido en otro lugar como *sacertas*, en el que una doble excepción, tanto del derecho humano como del divino, dejaba aparecer una figura, el *homo sacer*,

cuya relevancia para el derecho y la política occidental hemos tratado de reconstruir. Si llamamos ahora "gloria" a la zona incierta en la que se mueven aclamaciones, ceremonias, liturgia e insignias, veremos entreabrirse ante nosotros un campo de investigación igualmente relevante y, al menos en parte, todavía inexplorado.

7.11. Kantorowicz le ha dedicado un estudio ejemplar a la historia de una aclamación litúrgica: las *Laudes regiae*. Fue publicado en 1946, pero escrito en gran parte entre 1934 y 1940, cuando el estudioso, que se había peleado a los veinte años contra los consejos revolucionarios obreros en Munich, ya figuraba entre los *Displaced Foreign Scholars* [Estudiantes Extranjeros Desplazados] (es por esta razón que, para terminar la investigación, recibe un subsidio especial en Berkeley). El libro reconstruye la historia de una aclamación –en particular, un laude o *laetania* que empieza con la fórmula "Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat" [Cristo vence, Cristo reina, Cristo impera]– en uso en la iglesia galo-francesa a partir del siglo VIII y desde allí difundido por toda Europa en diferentes versiones y variantes. La particularidad de esta larga aclamación, que se dirige a Cristo vencedor, rey y emperador, es unir a la figura divina no sólo los nombres de los santos, sino también la del pontífice y el emperador. Después de haber invocado tres veces a Cristo vencedor, la alabanza pasa a la repetida fórmula aclamatoria *exaudi* y aclama primero al pontífice y luego al emperador con una

fórmula del tipo *vita* ("Leoni summo pontifici et universale pape vita / Carolo excellentissimo et a deo coronato atque magno et pacifico regi Francorum et Longobardorum ac Patricio Romanorum vita et victoria" [Vida a León, sumo pontífice y Papa universal, vida y victoria a Carlos excelentísimo y coronado por Dios como magno y pacífico rey de los Francos y Longobardos y Patricio de los romanos]). Después de una larga lista de nombres de ángeles y santos (aclamados con una fórmula del tipo "Sancte Gabrihel, Sancte Silvestre tu illum adiuva" [San Gabriel, San Silvestre, ayúdalo]), la aclamación menciona inesperadamente a los funcionarios y al ejército imperial ("omnibus iudicibus vel cuncto exercitui Francorum vita et victoria" [vida y victoria a todos los jueces y al ejército de los francos]). En este punto, el *tricolon*: *Christus vincit… regnat… imperat* se repite de nuevo tres veces y luego sigue una serie de aclamaciones cristológicas de tipo "militar" (*Rex regum, gloria nostra, fortitudo nostra, victoria nostra, arma nostra invictissima, murus noster inexpugnabilis* etcétera [Rey de reyes, fortaleza nuestra, victoria nuestra, arma nuestra invencible, muro nuestro inexpugnable]), cuyo origen rastrea Kantorowicz en las aclamaciones imperiales paganas que aparecen atestiguadas en la *Historia Augusta.* Continúa una serie de doxologías y de alabanzas hímnicas a la segunda persona de la Trinidad, seguidas de la invocación *Christe eléison* [Cristo, ten piedad] y de las aclamaciones de cierre *Feliciter feliciter feliciter, tempora bona habeas, multos annos* [felizmente, felizmente, felizmente, tienes buenos tiempos, muchos años] que, como

sabemos, eran parte de las aclamaciones que se presentaban a los emperadores romanos.

La aclamación, que une de manera promiscua cielo y tierra, ángeles y funcionarios, emperador y pontífice, estaba destinada a desarrollar un papel importante en el cruce entre poder profano y poder espiritual, protocolo cortesano y liturgia. Es particularmente instructivo seguir, de la mano de Kantorowicz, el incesante vaivén de la aclamación entre las dos esferas. Ella nace y es plenamente comprensible sólo en el contexto de aquello que Kantorowicz llama la "teología política carolingia" (Kantorowicz 2, p. 59). Esta se desarrolla, a partir de Pepino, como una restauración de la majestad bíblica (*Regnum Davidicum)* contra el imperio romano y culmina en la introducción del rito bíblico de la unción real. De este modo, los soberanos carolingios operan una especie de liturgización del poder secular, en cuyo contexto debe situarse la aparición de las *Laudes regiae.* Ellas "representan uno de los primeros y más notables ejemplos de la nueva tendencia hacia una teocracia jerárquica. En este canto, cuya composición es fruto de una técnica artística refinada, el orden de las autoridades mundanas, tanto seculares como eclesiásticas, y el de los mediadores celestes se reflejan y se funden el uno en el otro" (*ibid.*, pp. 61-62).

Siguiendo el desarrollo posterior de las *Laudes* en la liturgia romana, Kantorowicz muestra que ellas contienen elementos que provienen sin duda de las aclamaciones paganas. El ceremonial imperial de la Roma pagana había sido, en efecto, progresivamente "letanizado" y

transformado en una especie de servicio divino, del que las aclamaciones eran una parte integrante. En el denso intercambio entre lo religioso y lo profano, las aclamaciones, que al principio mantenían aún elementos de improvisación, fueron formalizándose progresivamente, en un proceso en el cual la liturgia eclesiástica y el protocolo profano se fortalecieron recíprocamente.

> Cualquiera fueran los préstamos del lenguaje de la corte al litúrgico, la expresión del ceremonial imperial fue cristalizándose a medida que su terminología se impregnaba del espíritu eclesiástico. La fórmula utilizada en la corte para despedir a los dignatarios (*Ite missa est* [hemos concluido]) adquirió un matiz mucho más solemne en tanto que ya correspondía a las palabras que anunciaban el fin de la misa. Del mismo modo, la transposición de la fórmula invocatoria *Exaudi Caesar* [César, escúchanos] en aquella *Exaudi Christe* [Cristo, escúchanos] correspondía al desplazarse del *hic et nunc* [aquí y ahora] en un orden trascendente, más allá del tiempo y del movimiento. [*Ibid*., p. 66.]

En este contexto, las laudes se volvieron parte del ritual de coronación imperial en Occidente. En Bizancio ya en el 450 Marciano se había hecho coronar con una ceremonia en la cual, además de la aclamación del senado y del ejército, una parte esencial estaba reservada a la Iglesia; pero en Occidente la coronación del soberano pasó a las manos del clero sólo con Pipino y Carlomagno. "De este

modo el reconocimiento de parte de la Iglesia adquirió tanta importancia y autoridad, que el consenso de los otros poderes constitutivos, entre los que estaba ante todo el del pueblo a través de sus aclamaciones, pasó a segundo plano con respecto a la función sacerdotal" (*ibid.*, pp. 78-79). En la solemne ceremonia por la coronación de Carlomagno en Roma en la Navidad del año 800, las laudes desarrollaron un papel esencial, cuyo sentido técnico-jurídico Kantorowicz busca, aunque con algunas dudas, definir. Por cierto,

> en la gran misa que seguía a la coronación, el canto de alabanza evocaba inevitablemente la idea de que la Iglesia no sólo aclamaba, confirmaba y reconocía al nuevo soberano, sino que además, a través de su intercesión, los cielos expresaban su consentimiento al nuevo *a Deo coronatus* [coronado por Dios]. El canto implicaba que el nuevo rey era aclamado tanto por el coro de los ángeles y los santos como por el propio Cristo, quien en su calidad de vencedor, rey y emperador reconocía en el nuevo *christus*, en el ungido por la Iglesia, su par en la soberanía. [*Ibid.*, pp. 81-82.]

Según Kantorowicz, no se trata de ningún modo de una simple alegoría sino, en la medida en que se puede hablar de "realismo" en la cultura medieval, de una concepción perfectamente "realista". Nada mejor que la miniatura en un manuscrito de las *Laudes* muestra de qué manera debe entenderse su admirable eficacia: el artista

ha representado al rey, con corona, cetro y globo, sentado sobre un trono formado por la gran X que constituye la inicial del *tricholon Xristus vincit:* el *regiae carmen* es el trono mismo de la realeza.

Por más grande que sea la importancia de la aclamación, ella no tiene sin embargo, para Kantorowicz, un valor constitutivo, sino sólo de reconocimiento.

> La aclamación de las *laudes* expresaba el reconocimiento de la legitimidad del rey. Pero se trataba de una expresión accesoria, impresionante por su carácter solemne y festivo, pero no indispensable: desde el punto de vista jurídico, la aclamación litúrgica no aportaba elemento alguno ni poder sustancial que el rey no hubiese recibido ya a través de su elección y su consagración [...] A través de este canto, la Iglesia aclamaba y confirmaba de modo solemne al soberano. Pero no es posible medir según criterios jurídicos el peso de esta confirmación. [*Ibid.*, p. 83]

Además, con una tácita pero inequívoca referencia polémica a Peterson, Kantorowicz excluye que para pronunciar este reconocimiento estuviera el pueblo:

> No hace falta confundir "pueblo" y "Cristo". Las laudes representan el reconocimiento del soberano por parte de la Iglesia visible e invisible, y no pueden por tanto ser asimiladas a una "aclamación por parte del pueblo", y aún menos a un "consenso del pueblo" [...] Por otro

> lado, las laudes eran cantadas por el clero, no por el pueblo. [*Ibid.*, p. 82.]

Sin embargo, en esta restricción del valor jurídico de las *laudes*, hay una excepción importante: la coronación de Carlomagno en Roma. En la descripción de esta ceremonia, Kantorowicz se acerca, cuanto le es posible, a la elaboración de una verdadera y precisa teoría del significado jurídico-constitucional de las aclamaciones.

> Se trataba de un acontecimiento en todo sentido excepcional, y por lo tanto también su ceremonial fue extraordinario […] A pesar de la imprecisión de las fuentes, parece que se pueden distinguir dos aclamaciones diferentes: la primera que emanaba del pueblo y la segunda de la Iglesia. El problema es establecer, a partir de dos fuentes principales, si se puede o no distinguir por una parte las aclamaciones de los "fieles romanos", que en cuanto el pontífice puso la corona sobre la cabeza de Carlomagno gritaron: *Karolo piissimo Augusto a Deo coronato magno et pacifico emperatori vita et victoria*, y por la otra, el canto de alabanza propiamente dicho, en el cual el clero reiteró la aclamación […] el grito de los romanos y las alabanzas que le siguieron inmediatamente parecen confundirse en un único estallido vocal, y sería vano pretender distinguir en este estruendo cuál de las dos aclamaciones tuvo un efecto jurídico constitutivo. [*Ibid.*, p. 84.]

7.12. Lo que está en juego en la interpretación de Kantorowicz de las *laudes regiae* es la teología política. Ella conecta el libro de 1946 con el de 1957 sobre los *Dos cuerpos del rey*, que en el subtítulo se presenta como un "estudio de teología política medieval". Así como en este se trataba de reconstruir, a través de la historia de la idea de un cuerpo místico del rey, la formación de un auténtico "mito del Estado", lo que estaba en cuestión en aquel era la reconstrucción de la ideología imperial, siguiendo la historia de una aclamación en la que los elementos litúrgicos y los elementos profanos estaban entrelazados indisolublemente.

Coherentemente con estas premisas, el análisis del significado teológico-político de las *laudes* domina sobre el análisis de su valor específicamente jurídico. Esto es evidente en el capítulo conclusivo del libro, dedicado a las "alabanzas en la época contemporánea". Entre los siglos XIII y XVI, el uso de las laudes en la liturgia y en las ceremonias de coronación empieza a decaer. Pero ellas resurgen inesperadamente en el curso de los años 20 del siglo pasado, resucitadas por teólogos y musicólogos precisamente en el momento en el que "por una de aquellas ironías que la historia parece amar" (Kantorowicz 2, p. 184), la escena política europea es dominada por el surgimiento de los regímenes totalitarios. Ellas desarrollan un papel importante en la tensión convergente entre Pío XI, elegido pontífice en febrero de 1922, y Benito Mussolini, que sube al poder en octubre del mismo año. "Al desafío del fascismo, el Papa, sin romper las relaciones, respondió

con una contraofensiva instituyendo, en 1925, al final del año santo, la nueva festividad del 'Cristo-rey'". En la misa solemne por esta fiesta, el canto *Christus vincit…regnat… imperat* fue resucitado en una nueva versión y se volvió rápidamente popular. A partir de ese momento, según la constante oscilación entre lo sagrado y lo profano que caracteriza la historia de las aclamaciones, la alabanza pasó de los fieles a los militantes fascistas, que se sirvieron de ella, además, durante la guerra civil española. Incluso antes, en 1929, el ministerio fascista de la educación incluyó las *laudes regiae* en una colección oficial de "cantos patrióticos", en la cual la aclamación *vida* del texto original asumía la forma *Regi nostro Victorio Dei gratia feliciter regnante pax, vita et salus perpetua*; *Duci Benito Mussolini italicae gentis gloriae, pax, vita et salus perpetua* [Paz, vida y salud perpetua a nuestro rey Victorio, felizmente reinante por gracia de Dios. Paz, vida y salud perpetua al Duce de la gloria de los italianos, Benito Mussolini].

Reproduciendo esta nueva y extrema versión de la alabanza al final de su libro, Kantorowicz observa que "las aclamaciones son indispensables para la estrategia emotiva [*emotionalism*] propia de los regímenes fascistas" (*ibid*., p. 185). Y en una nota a pie de página donde se ocupa de las aclamaciones nazis, lanza una última, irónica flecha a Peterson escribiendo que la aclamación *Ein Reich, ein Volk, ein Führer* [Un reino, un pueblo, un conductor], expresada en Viena en 1938 con ocasión de la anexión de Austria, "se remonta, a través de Barbarroja […] a la aclamación *Héis Theós* [un Dios] tan brillantemente analizada por Peterson"

(*ibid.*). El intento de excluir la posibilidad misma de una "teología política" cristiana para fundar en la gloria la única dimensión política legítima de la cristiandad, linda peligrosamente con la liturgia totalitaria.

7.13. Tanto las investigaciones de Kantorowicz como las de Alföldi y de Schramm muestran que la relación entre lo teológico y lo político no es unívoca, sino que corre siempre en los dos sentidos. Jan Assmann, un egiptólogo que, después de haber trabajado sobre las doxologías egipcias, y siguiendo el consejo de Jacob Taubes, desarrolló investigaciones sobre la teología política en Egipto y en el judaísmo, reformuló el teorema schmittiano según el cual "todos los conceptos decisivos de la moderna ciencia política [Schmitt había escrito con precisión *Staatslehre,* "ciencia del Estado"] son conceptos teológicos secularizados", proponiendo el axioma según el cual "los conceptos decisivos de la teología son conceptos políticos teologizados" (Assmann, p. 20). Toda inversión de una tesis permanece, sin embargo, de algún modo, secretamente solidaria con la tesis invertida. Más interesante que tomar partido por una u otra es tratar de comprender la relación funcional que, en ambas, liga estrechamente los dos principios. La gloria es precisamente el lugar en el que este carácter bilateral (o biunívoco) de la relación entre teología y política emerge con evidencia. Louis Bréhier, uno de los primeros estudiosos en interesarse en el intercambio entre culto imperial y liturgia eclesiástica, observa no sin ironía

que "cuando el Papa, en el curso de los siglos VI y VII, va a Constantinopla, el emperador lo adora, pero él adora a su vez al emperador. Del mismo modo, en el siglo X, el emperador y el patriarca se adoran recíprocamente cuando se encuentran en Santa Sofía" (Bréhier-Batiffol, p. 59).

Más original –o mejor, más decisiva– que la contraposición entre teología y política, poder espiritual y poder profano, es la gloria en la que coinciden. Lo que en la perspectiva de la teología política schmittiana (o de su inversión en Assmann) aparecía como una clara distinción entre dos principios, que luego en la secularización (o en la sacralización) encontraban su punto de contacto, en la perspectiva de la gloria –y de la teología económica de la que ella forma parte– ingresa en un umbral de indeterminación, en el que no siempre es fácil distinguir entre los dos elementos. La teología de la gloria constituye, en este sentido, el punto de contacto secreto a través del cual teología y política se comunican incesantemente e intercambian sus papeles.

En la novela *José y sus hermanos*, que dio tanto trabajo a los estudiosos del mito, Thomas Mann observa en un cierto momento –con una formulación que constituye el punto de partida de Assmann– que la religión y la política no son fundamentalmente dos cosas distintas, sino que más bien ellas "en verdad se intercambian los vestidos". Es posible, sin embargo, que este cambio pueda ocurrir precisamente porque debajo de la vestimenta no hay cuerpo ni sustancia alguna. Teología y política son, en este sentido, lo que resulta del intercambio y del movimiento de algo

así como un vestido absoluto que, como tal, tiene sin embargo implicaciones jurídico-políticas decisivas. Como muchos de los conceptos de los que nos hemos ocupado en nuestra investigación, esta vestimenta de gloria es una signatura, que signa política y teológicamente los cuerpos y las sustancias, y los orienta y desplaza según una economía que apenas empezamos a entrever.

א *En dos estudios ejemplares, Albrecht Dieterich (*Eine Mithrasliturgie*, 1903) y Eduard Norden (*Agnostos theós*, 1913), han elaborado una doctrina de las formas de la doxología y la plegaria (cfr. Norden, p. 261). El trabajo de Norden muestra que en las fórmulas doxológicas cristianas convergen elementos y formas literarias que provienen de tradiciones diferentes, tanto profanas como religiosas (estoicas, jurídicas, místico-herméticas, etcétera). Esto concuerda, en el plano formal, con los resultados de las investigaciones que Alföldi, Schramm y Kantorowicz han realizado en el plano material. Las doxologías, tanto profanas como religiosas, tienen la misma estructura morfológica; pero esto aún no dice nada sobre las estrategias que persiguen y sobre la función que deben desarrollar.*

Umbral

Los estudiosos que se han ocupado de los aspectos ceremoniales del poder –y Kantorowicz ciertamente es, entre estos, el más lúcido– parecen vacilar antes de for-

mular la pregunta, muy difícil de evitar, acerca de cuál es la relación que liga tan íntimamente el poder a la gloria. Si el poder es esencialmente fuerza y acción eficaz, ¿por qué necesita recibir aclamaciones rituales y cantos de alabanza, vestir coronas y tiaras molestas, someterse a un inaccesible ceremonial y a un protocolo inmutable; en una palabra, inmovilizarse hieráticamente en la gloria: él, que es esencialmente operatividad y *oikonomía*? Ya Amiano observaba asombrado la rigidez del emperador Constancio II durante su solemne *adventus* en Roma y la comparaba no con una criatura viva ni con un dios, sino con un *figmentum,* una especie de estatua "con el cuello rígido, que tenía la mirada fija hacia adelante en el vacío, sin mirar a la derecha ni a la izquierda, como una imagen en forma humana" (Alföldi, p. 274). La fácil explicación instrumental, según la cual se trataría de una estratagema de los poderosos para justificar su ambición o de una puesta en escena para producir en los súbditos temor reverencial y obediencia, si bien en algunas ocasiones puede estar en lo cierto, no es capaz de explicar una conexión tan profunda y original, que involucra no sólo la esfera política sino también la religiosa. Si se tiene en cuenta la complicación coreográfica, el derroche económico y el imponente aparato simbólico que ha sido necesario movilizar tanto en Bizancio en el siglo IX como en Berlín en el siglo XX, la simple exhibición de las armas habría sido por cierto más funcional al objetivo. Y la gloria ceremonial muchas veces ha sido vivida por quien la recibe como una penosa obligación, a la que también el soberano, que incluso está

por encima de las leyes, debe someterse como a una verdadera y precisa *lex ceremoniarum*, según las palabras del pontífice a Carlos V, en el momento en que le ofrece los pies para besar: "Padezco de mala gana hacerme besar los pies, pero la ley del ceremonial me obliga (*invitus passus sum osculari pedes meos, sed lex ceremoniarum ita cogit*)", (Kantorowicz 2, p. 180).

Las explicaciones instrumentales –como las sociológicas, que ven en las ceremonias una especie de puesta en escena simbólica de la sociedad entera (Schenk, pp. 506-507)– no van, en realidad, mucho más allá de las de los estudiosos de la antigüedad tardo-barrocos, que veían en ellas una consecuencia del pecado original, que había producido la desigualdad entre los hombres y la creación de una suerte de *Theatrum ceremoniale* donde los poderosos ponían en escena los signos de su maldad (Lünig, pp. 1-70).

En las páginas que siguen trataremos de analizar la conexión entre el poder y la gloria en el caso ejemplar de las aclamaciones y las doxologías litúrgicas. Poniendo en práctica estratégicamente la observación de Lutero según la cual la gloria es lo que deslumbra la mirada del que quiere comprender la realeza, nuestro objetivo no será responder qué es la gloria o qué es el poder. Será uno sólo en apariencia más modesto: indagar los modos de sus relaciones y los modos de sus operaciones. Interrogaremos, entonces, no la gloria, sino la glorificación; no la *doxa*, sino el *doxazein* y el *doxazestai.*

8
Arqueología de la gloria

8.1. Por mucho tiempo, los estudios sobre la gloria en el ámbito teológico perdieron el rumbo debido a la obra, al menos en apariencia imponente, de Hans Urs von Balthasar que lleva por título *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik* (*Gloria. Una estética teológica*). A pesar de la evidente conexión etimológica del término alemán *Herrlichkeit* con la esfera del dominio y el poder (*Herrschaft*, dominio; *herrschen*, dominar), Balthasar ha elegido abordar su investigación sobre la gloria en términos de una estética. "Esta obra –escribe en el prólogo al primer volumen– constituye el intento de desarrollar la teología cristiana a la luz del tercer trascendental, de completar de este modo la consideración de lo *verum* [verdadero] y de lo *bonum* [bueno] a través de la de lo *pulchrum* [bello]" (Balthasar 1, p. 3). Contra el protestantismo, que había desestetizado la teología, él se propone restituirla al rango estético que le compete. Naturalmente, Balthasar no puede no reconocer que el *kabod,* la gloria en su significado bíblico originario, contenía sobre todo la idea de una "señoría" y de una "soberanía"; sin embargo, para él se trata precisamente de trasladar estos conceptos a la esfera de la

belleza –o más bien, de una estética fuertemente signada por las referencias kantianas–:

> Se trata de contemplar la revelación de Dios y Dios puede ser verdaderamente reconocido únicamente en su señoría y soberanía, en lo que Israel llama *kabod* y el *Nuevo Testamento* gloria, por sobre todas las incógnitas de la naturaleza humana y de la cruz. Esto significa: Dios viene en primer lugar hacia nosotros no como maestro ("verdadero"), no como redentor con múltiples fines para nosotros ("bueno"), sino para mostrarse e irradiarse a sí mismo, la gloria de su eterno amor trinitario, en aquella "ausencia de interés" que el amor verdadero tiene en común con la belleza. [Balthasar 2, p. 27.]

Balthasar se da cuenta del riesgo que implica su proyecto de "estetizar la teología"; pero cree poder evitarlo desplazando el énfasis del adjetivo al sustantivo y distinguiendo en este sentido una "estética teológica" de una "teología estética", en la que "es inevitable que el atributo se entienda en un sentido mundano, limitado y, por lo tanto, peyorativo" (Balthasar 1, p. 68).

Es lícito dudar de que esta cautela, puramente verbal, haya sido en verdad suficiente. En los años treinta, Walter Benjamin, reconociendo en el fascismo el proyecto de una "estetización de la política", contraponía a esta el proyecto de una "politización del arte" (no de la estética). Con respecto al intento de Balthasar de "estetizar la gloria" y de trasladar un concepto auténticamente "político" (en

la perspectiva de Peterson, este definía precisamente el carácter "público" de la liturgia) a la esfera de la belleza, nos atendremos a una lectura de la gloria que no olvida nunca el contexto al que desde el inicio pertenece. En la Biblia, jamás se habla de *kabod* ni de *dóxa* [gloria] en sentido estético: ellos tienen que ver con la aparición terrible de YHWH, con el Reino, con el Juicio, con el trono –todas cosas que sólo pueden ser definidas como "bellas" desde una perspectiva que es difícil no definir como estetizante–.

8.2. El sintagma "gloria de Dios" (*kabod YHWH*) es un concepto técnico fundamental del judaísmo. En la *Guía de los perplejos*, inmediatamente después de ocuparse de los nombres de Dios, Maimónides define su significado y a la vez su contexto problemático a través de una triple articulación:

> A veces *kabod* designa una luz creada que Dios hace descender milagrosamente sobre un lugar para glorificarlo, como por ejemplo: "Y la gloria de lo Eterno se detuvo sobre el monte Sinaí y una nube lo cubrió" [*Ex.*, 24, 16]; o: "Y la gloria de lo Eterno llenaba la casa" [*ibid.*, 40, 34]. Otras veces designa la esencia de Dios y su verdadero ser, por ejemplo: "Hazme ver tu gloria", a lo que se le respondió: "el hombre no puede verme y seguir viviendo" [*ibid.*, 33, 18], lo cual significa que la gloria de la que aquí se habla es su esencia […] Finalmente el

> término *kabod* designa la glorificación de la que Dios es objeto por parte de todos los hombres, incluso por parte de todo aquello que existe, porque todo sirve para glorificarlo. Su verdadera glorificación consiste en el conocimiento de su grandeza, y aquel que conoce su grandeza y su perfección lo glorifica según la medida de su comprensión [...] En este último sentido se ha dicho: "Toda la tierra está llena de su gloria" [*Is.*, 6, 3] e igualmente: "Y la tierra estaba llena de su alabanza" [*Hab.*, 3, 3], ya que la alabanza es llamada gloria, según está escrito: "Dad gloria a lo Eterno, vuestro Dios" [*Jer.*, 13, 16]. Es necesario, para no tener dificultades, comprender esta homonimia del término e interpretarlo siempre del modo justo según el contexto. [Maimónides, 1, 64, pp. 231-232.]

De los tres puntos en los que Maimónides articula el significado de *kabod*, el primero se refiere al episodio del *Éxodo* en el que "la gloria de YHWH" se les aparece a los judíos como un fuego que consume, rodeado por una nube, que sólo Moisés puede penetrar. El segundo, en el que el término designaría la esencia de Dios, se deriva en realidad del mismo contexto. YHWH, mientras habla con él, cubre con la mano a Moisés, para impedirle ver su *kabod* deslumbrante, pero la piel de la cara de Moisés recibe a pesar de ello tal resplandor que los judíos no pueden mirarlo y él debe ponerse un velo sobre el rostro. Maimónides, como es habitual en él, extrae el segundo significado del término –que el pasaje bíblico no sugiere

de ningún modo– del hecho de que el *kabod*, en el primer sentido de "luz creada", no sólo revela a YHWH, sino que, exactamente en la misma medida, lo esconde. Esta imposibilidad de ver funda la presuposición del segundo significado, es decir de un *kabod* "verdadero ser de Dios" oculto detrás del *kabod* "luz creada".

El tercer significado –el de alabanza por parte de las criaturas–, en tanto designa cierta praxis humana (aunque Maimónides extiende la glorificación a las criaturas inanimadas, que "dicen" a su modo el *kabod* de Dios), es el único significado concreto; pero también esta vez Maimónides lo usa para acentuar su segundo significado, en tanto la alabanza presupone la grandeza y la perfección del ser divino. La *glorificación* deriva, entonces, de algún modo, de la *gloria* que, en verdad, ella misma funda.

Es curioso observar que la estrategia de Maimónides aparece sin variaciones significativas en los estudiosos modernos, tanto judíos como cristianos. Tanto los trabajos lexicográficos como las monografías terminan distinguiendo más o menos los mismos tres significados de Maimónides, precisando a veces el segundo en el sentido de "potencia", "grandeza", "peso" (este último es el significado etimológico de la raíz semítica *kbd*). Los teólogos modernos, cristianos y judíos, desarrollan la relación instituida por Maimónides entre el *kabod*-"luz creada" y el *kabod*-ser de Dios para vincular la gloria a la "manifestación" de Dios, a la esencia divina en cuanto se hace visible y perceptible.

A este significado del *kabod*, que se identifica en última instancia con el propio YHWH, se le opone luego el sig-

nificado "objetivo" de "glorificación": "Hay sin embargo también un *kabod* que las criaturas le ofrecen a Dios. Este se puede llamar *kabod* de YHWH 'objetivo'" (Stein, p. 318; los teólogos medievales, con mayor precisión, llamaron en cambio a esta gloria "subjetiva"). Este *kabod*, que se expresa en aclamaciones e himnos de alabanza, se presenta a veces como la respuesta natural y alegre de los hombres a la gloria manifiesta de Dios; otras veces, en cambio, se parece al honor tributado a los poderes profanos, y no es fácil reconducirlo, como ocurría para Maimónides, al *kabod*-ser de Dios. En este caso, para los modernos se trata precisamente de dejar de lado este significado objetivo (*ibid.*, p. 323).

En conclusión, tanto para los antiguos como para los modernos, el problema es precisamente el de justificar –o, a veces, disimular– el doble significado, la homonimia y la ambigüedad del *kabod:* a la vez gloria y glorificación, *kabod* subjetivo y objetivo, realidad divina y praxis humana.

א *En la tradición rabínica, el* kabod YHWH *se relaciona con la* Shejiná *(lit. "vivienda, morada") que expresa la presencia de Dios entre los hombres. De este modo, allí donde el texto bíblico dice: "Dios está en este lugar" (*Gen.*, 28, 16), el* Targum *traduce: "la gloria de la* Shejiná *está en este lugar". Y en el* Alfabeto de rabí Akiva *se lee: "En aquella hora Dios miró y vio su trono y su* kabod *y su* Shejiná*" (cita en Scholem 1, p. 151). También Maimónides relaciona la gloria con el verbo* shajan *(habitar, morar) y con la* Shejiná, *que no significa para él la manifestación, sino solamente "la morada de Dios en cierto lugar" (Maimónides, 1, 25, p. 126).*

Del mismo modo, Saadia Gaon –y con él Yehudah Halevi y los otros filósofos medievales– identifica Shejiná *y* kabod*: "La aparición luminosa que le prueba al profeta la autenticidad de la revelación hecha por Dios es una luz creada: ella se llama* kabod *en la Biblia y* Shejiná *en la tradición rabínica" (cita en Scholem 2, p. 207). La* Shejiná *no es idéntica a Dios, sino, como el* kabod *en el primer significado del término según Maimónides, una libre creación suya, que precede la creación del mundo.*

א *Tanto en el* Antiguo Testamento *como en el judaísmo rabínico, el* kabod *asume un significado particular en la escatología, que coincidirá con la plena revelación de la gloria de Dios, que aparecerá sobre Sión como una nube y como un baldaquino (*Is *., 4, 5). En el Deutero-Isaías, ella aparecerá no sólo a los judíos, sino a "toda la carne" ("Entonces se revelará la gloria del Señor y toda la carne junta la verá",* Is.*, 40, 5). Según* Hab.*, 2, 14: "Así como las aguas llenan el mar, así la tierra se llenará del conocimiento de la gloria de YHWH". La visión terrible de Ezequiel, que con sus "vivientes" alados y su trono de zafiro influirá tan profundamente la apocalíptica cristiana, es presentada por el profeta como una visión de la gloria: "Tal me pareció el aspecto del* kabod *del Señor. Cuando lo vi, caí de cara a tierra…" (*Ez.*, 1, 28).*

8.3. Los *Setenta* traducen *kabod* como *dóxa* y este término griego (que la *Vulgata* expresará como *gloria*) se convierte así en la expresión técnica de la gloria en el *Nuevo*

Testamento. Pero como siempre ocurre en toda traducción, en este pasaje el *kabod* bíblico sufre una profunda transformación. Lo que ante todo era un elemento externo a Dios, que significaba su presencia, ahora es, conforme al nuevo contexto teológico en el que se sitúa, la expresión de las relaciones internas de la economía trinitaria. Esto significa que entre *oikonomía* y *dóxa* hay un nexo constitutivo, y que no es posible entender la teología económica si no se advierte también esta conexión. Así como la teología cristiana había transformado dinámicamente el monoteísmo bíblico, oponiendo de manera dialéctica en su interior la unidad de la sustancia y de la ontología (la *theología*) a la pluralidad de las personas y de las praxis (la *oikonomía*), así la *dóxa theoû* [gloria de Dios] define ahora la operación de glorificación recíproca entre el Padre y el Hijo (y, más en general, entre las tres personas). La economía trinitaria es constitutivamente una economía de la gloria.

Quizás en ningún otro lugar como en el Evangelio de Juan esta economía gloriosa aparece con tanta evidencia. Ella –que resuena melódicamente de un extremo al otro del texto, como resonará, con un timbre muy diferente, en las cartas de Pablo– alcanza su formulación más vibrante en la plegaria de Jesús antes de su arresto: “Padre, la hora ha llegado. Glorifica [*dóxason*] a tu Hijo para que el Hijo te glorifique [*dóxasei*] […] Yo te he glorificado sobre la tierra, cumpliendo la obra que me has dado para hacer. Ahora, Padre, glorifícame junto a ti con la gloria que tenía junto a ti antes de que el mundo estuviera junto a ti” (17, 1-5). Poco antes, cuando predice la traición, el tema

aparece en las palabras que Jesús dirige a los discípulos que se sientan a la mesa con él: "Ahora el hijo del hombre ha sido glorificado [*edóxasthe*] y Dios ha sido glorificado [*edóxasthe*] en él. Si Dios ha sido glorificado en él, también Dios lo glorificará en sí" (13, 31-32).

Llama la atención la perfecta circularidad de la economía que estos pasajes describen. La obra que Jesús ha cumplido sobre la tierra –la economía de la salvación– es, en verdad, la glorificación del Padre –es, entonces, una economía de la gloria–. Pero ella es, exactamente en la misma medida, glorificación del Hijo por obra del Padre. Y este círculo doxológico no sólo es recalcado por la repetición insistente de las formas del mismo verbo; además parece cumplirse perfectamente en la idea de que la gloria precede la creación misma del mundo y define por lo tanto desde el principio la relación trinitaria ("Glorifícame con la gloria que tenía junto a ti antes de que el mundo estuviera junto a ti"). En el mesianismo judío, el nombre (*shem*, un concepto íntimamente ligado a la idea de la gloria) forma parte de las cinco (o siete) cosas creadas antes del mundo. Retomando este motivo judío, Juan hace de él el núcleo doxológico de la relación intradivina. Y mientras que la economía de la salvación que le fue confiada al Hijo alcanza su cumplimiento en el tiempo, la economía de la gloria no tiene ni principio ni final.

Sin embargo, la economía de la gloria incluye, en Juan, también a los hombres. Refiriéndose a aquellos a los que les ha revelado el nombre (es decir la gloria) del Padre, Jesús añade: "Todo lo que es tuyo es mío y todo lo que

es mío es tuyo, y yo he sido glorificado [*dedóxamai*] en ellos" (17, 10). E inmediatamente después precisa: "Yo les he dado la gloria" (17, 22). A la economía gloriosa de la Trinidad le corresponde puntualmente la glorificación recíproca entre los hombres y Dios.

א *El término que corresponde a la esfera semántica de la gloria en el griego homérico no es* dóxa *sino* kléos. *El* kléos, *que etimológicamente está conectado con la esfera de la palabra y "lo que es oído" (*klýo*), no sólo no es una propiedad de los dioses, sino que resulta de la actividad de una categoría especial de hombres: los poetas. Por cierto estos necesitan de la colaboración de seres divinos, las Musas, que los empujan "a cantar el* kléos *de los hombres" (Hom.,* Od.*, 8, 73); pero la gloria que otorgan y que "puede alcanzar los cielos" (*ibid.*, 74) es su celosa y exclusiva competencia. Justamente por esto no se trata tanto de un saber, sino más bien de algo que se consuma completamente en la esfera de la palabra. "Nosotros los poetas –dice Homero– oímos el* kléos *y no sabemos nada" (*Il. *2, 486).*

Gregory Nagy ha mostrado que La Ilíada *y* La Odisea *son, ante todo, los poemas del* kléos *de Aquiles y de Odiseo y que justamente el tema de la gloria es lo que une los dos poemas. Si Aquiles, el mejor de los Aqueos, es el que cambió el retorno y la vida por la gloria ("Yo he perdido el* nóstos, *pero tendré un* kléos *inextinguible", Hom.,* Il.*, 9, 413), Odiseo ha tenido tanto el retorno como la gloria (Nagy, p. 29). Pero los que dan gloria, una vez más, son los poetas. No solamente el cantor de los feacios en la* Odisea *(8, 72-82), sino también el poeta de la* Teogonía *se presenta como el*

*maestro de la gloria, que se dirige tanto al pasado como al futuro ("así que yo pueda celebrar [*kleíoimi*] el pasado y el futuro", Hes.,* Theog.*, 32).*

El mundo homérico conoce pues una figura de la gloria que sólo es obra humana, sólo glorificación. Por esto, muchos siglos después, un poeta romano podía llevar al extremo este carácter "glorificante" de la poesía al escribir que no sólo los héroes, "sino también los dioses, si es lícito decirlo, están hechos con poemas; incluso una majestad tan grande necesita la boca de un cantor" ("Di quoque carminibus, si fas est dicere, fiunt / tantaque maiestas ore canentis eget", Ov., Pont.*, 4, 8, 55-56).*

8.4. En la *Segunda Epístola a los Corintios*, Pablo retoma el *kabod* de *Ex.*, 29 y sig. para fundar sobre él, a través de un minucioso *crescendo* de imágenes ópticas, su teoría de la gloria. La gloria –provisoria– que ilumina la cara de Moisés después de que ha recibido de Dios las tablas de la ley (definidas, de manera coherente con la implacable crítica paulina de la ley, "servicio de la muerte", *diakonía toû thanatoû*, *2 Cor.*, 3, 7) es incomparablemente menor que la que resulta del "servicio de la redención" que el mesías les ha llevado a los hombres. Sin embargo los miembros de la comunidad mesiánica (Pablo no conoce el término "cristiano") no tienen la necesidad, como Moisés, de ponerse un velo (*kálymma)* sobre el rostro –aquel velo "que pesa todavía hoy sobre el corazón de los judíos cuando leen a Moisés" (*ibid.*, 3, 15)–. El mesías significa, de hecho, la desactivación del velo (*hóti en Christôi katargeîtai*,

ibid., 3, 14). Cuando los judíos se conviertan, también para ellos se correrá el velo. "Todos nosotros, en efecto, con el rostro descubierto [*anakekalymménoi prosópoi*], mirando como en un espejo [*katoptrizómenoi*] la gloria del Señor, somos transformados en la misma imagen, de gloria en gloria [*apò dóxes eis dóxan*], por el espíritu del Señor" (*ibid.*, 3, 18).

La economía de la gloria se expresa aquí únicamente en términos ópticos. Y es la misma imagen que *Heb.*, 1, 3 precisa posteriormente. El Hijo es *apaúgasma*, es decir, a la vez, reflejo e irradiación de la gloria de Dios (el verbo *apaugazeîn* significa tanto "irradiar, emitir rayos luminosos", como "reflejar los rayos irradiados"). Por esto en *2 Cor.*, 4, 6, Dios hace resplandecer sobre el rostro de Cristo (*en prosópoi Christoû*) "la luz del conocimiento de su gloria".

La fenomenología óptica de la gloria se desarrolla así de este modo: Dios, "el Padre de la gloria" (*Eph.*, 1, 17), irradia su gloria sobre el rostro de Cristo, que la refleja e irradia a su vez como un espejo sobre los miembros de la comunidad mesiánica. El célebre pasaje escatológico de *I Cor.*, 13, 12 debe ser leído en este sentido: la gloria que ahora vemos enigmáticamente en un espejo (*di' esóptrou en ainígmati*), entonces la veremos cara a cara (*prósopon pròs prósopon*). En el tiempo presente, estamos en espera "de la epifanía de la gloria" (*Ti.*, 2, 13), así como todo lo creado espera de forma impaciente ser "liberado de la esclavitud de la corrupción por la libertad de la gloria de los hijos de Dios" (*Rom.*, 8, 21).

A diferencia de Juan, aquí el acento no recae sobre la glorificación recíproca entre Padre e Hijo, sino sobre el hecho de que la gloria del Padre irradia al Hijo y hasta los miembros de la comunidad mesiánica. En el centro del Evangelio de Pablo no está la economía trinitaria, sino la redención mesiánica.

8.5. Es importante refutar el lugar común, muchas veces repetido en los léxicos, según el cual en los Padres de los primeros siglos no hay una teoría de la gloria. Por el contrario, tal como era previsible, los autores que elaboran la teología de la economía producen en ese contexto los elementos de una teología de la gloria. Esto es cierto sobre todo en Ireneo. En el libro cuarto del *Contra haereses*, a través de la cita canónica de *Ex.*, 33, 20 ("ninguno verá a Dios y vivirá"), Ireneo retoma el tema bíblico de la incognoscibilidad del *kabod* (de la "gloria inenarrable", *anexégetos dóxa*, Ir., *Haer*., 4, 20, 5); pero a la incognoscibilidad del Dios bíblico, le opone su revelación por obra del Espíritu profético y, sobre todo, a través del Hijo, el verdadero "exégeta", "ecónomo" y cantor de la gloria:

> Así desde el principio el Hijo es el exégeta [*exégetes*] del Padre, ya que está con él desde el principio. Es él quien ha cantado armoniosamente para los hombres, en el momento oportuno y para su utilidad, las visiones de los profetas, la diversidad de las gracias y los ministerios, la glorificación [*doxología*] del Padre. Por esto el *Lógos*

> se ha hecho ecónomo de la gracia del Padre por el bien de los hombres, por los que ha cumplido tan grandes economías, exhibiendo a Dios a los hombres y presentando el hombre a Dios, custodiando lo que es invisible en Dios para que los hombres no lo despreciaran y siempre tuvieran cómo progresar en su conocimiento y, al mismo tiempo, haciéndolo visible para los hombres a través de las múltiples economías, para que, privado completamente de Dios, el hombre no dejara de existir. Gloria de Dios es, de hecho, el hombre viviente y la vida del hombre es la visión de Dios. [*Ibid.*, 4, 20, 7.]

En este pasaje extraordinario, la glorificación llevada a cabo por el *Lógos* es descrita en los mismos términos "económicos" con los que Ireneo había descrito la economía de la salvación. No solamente la economía de la salvación presupone la economía de la gloria, sino que esta es la "exégesis" de lo que, tanto en la vida divina como en el mundo de los hombres, quedaría de otro modo "inenarrable". La gloria es, entonces, la economía de las economías, aquello que, en la medida en que interpreta las economías (*tàs oikonomías exégeito*), devela lo que en el *kabod YHWH* permanecía incognoscible:

> Pues si ni Moisés ni Elías, ni Ezequiel han visto a Dios, incluso habiendo visto tantas cosas celestes, y si lo que ellos veían no era más que algo "parecido a la gloria del Señor" (*Ex.*, 1, 28) y una profecía del futuro, está claro entonces que el Padre permanecía invisible, como

ha dicho el Señor: “Ninguno lo ha visto nunca”. Y sin embargo su *Lógos*, según su voluntad y por el bien de los que lo veían, ha interpretado las economías, como está escrito: “El Dios unigénito, que está en el seno del Padre, lo ha interpretado” (*Jn.*, 1, 18). [Ir., *Haer.*, 4, 20, 11.]

א *También en el* Adversus Praxean *de Tertuliano –es decir, precisamente en el incunable de la teología económica– se pueden encontrar apuntes coherentes de una teología de la gloria. Tertuliano no sólo sabe perfectamente que aquello que, en la economía de la salvación (*in ipsa oikonomia, *23, p. 117), era para el Hijo un descenso y una disminución, habría significado una economía de la gloria exactamente inversa (“gloria tamen et honore coronaturus illum en caelos resumendo”,* ibid.*, p. 119) sino que, a través de la cita estratégica de Juan, percibe en la gloria la relación inescindible que liga al Padre con el Hijo, la morada irrevocable del Hijo en el Padre: “Jesús dice: ‘Dios lo glorificará en sí mismo’. Esto significa que el Padre, que en sí mismo tiene al Hijo, aunque lo ha enviado a la tierra, lo glorificará por medio de la resurrección” (*ibid.*, p. 121).*

8.6. La exposición más densa de una teología de la gloria en la patrología de los primeros siglos aparece en la digresión –casi un pequeño tratado *perì dóxes* [acerca de la gloria]– que Orígenes incluye en el libro XXXII de su comentario al Evangelio de Juan. El tema de la gloria le parece tan importante que, al final de la digresión, el

autor siente que debe agradecer a Dios porque, pese a lo inadecuado de la disertación, lo que ha escrito le parece de todos modos "muy superior a los propios méritos [*pollôi meízosin tês hemetêras axías*]" (Orig., *Jn*., 32, 29, 367, p. 344). Él empieza tomando distancia del significado pagano y puramente aclamatorio del término (la gloria como "alabanza hecha por la multitud", *ibid*., 32, 26, 330) y le contrapone no sólo el pasaje canónico del *Éxodo* sobre el *kabod* de Dios que se revela a Moisés, sino también la lectura que de este pasaje hace Pablo en la *Segunda Epístola a los Corintios* (*2 Cor*., 3, 7-11). La interpretación que Orígenes propone de estos pasajes es un ejemplo perfecto de su método exegético, que distingue entre sentido literal y sentido anagógico (o espiritual):

> Si desde el punto de vista corpóreo, una epifanía divina se ha producido bajo la tienda y en el templo y sobre el rostro de Moisés después de que hubo hablado con Dios, desde el punto de vista anagógico se podría llamar "visión de la gloria de Dios" lo que se conoce y se contempla de Dios con un intelecto plenamente purificado. El intelecto que se ha purificado y ha superado todas las cosas materiales para contemplar atentamente a Dios, se deifica en lo que contempla. Y esta es la glorificación del rostro del que ha visto a Dios. [Orig., *Jn*., 32, 27, 338, p. 332.]

Orígenes interpreta, entonces, la gloria en términos de conocimiento, e inmediatamente después aplica esta exégesis al pasaje de Juan según el cual "el Hijo del hombre ha

sido glorificado y Dios ha sido glorificado en él". El aporte específico del genio de Orígenes es leer en este pasaje nada menos que el proceso del autoconocimiento divino:

> Conociendo al Padre, el Hijo ha sido glorificado a través de su propio conocer, que es el bien más grande y conduce al conocimiento perfecto, aquel con el que el Hijo conoce al Padre. Yo creo, sin embargo, que él ha sido glorificado por el conocimiento, porque de este modo se conocía a sí mismo [...] Y toda esta gloria, por la cual el Hijo del hombre ha sido glorificado, ha sido glorificada por un don del Padre. Y de todos los elementos que llevan a su plenitud la gloria del hombre, el principal es Dios en tanto no es glorificado simplemente porque es conocido *por el* Hijo, sino que es glorificado *en el* [*en*] Hijo. [*Ibid*., 32, 28, 345-349, pp. 335-336.]

El proceso de la glorificación recíproca entre Padre e Hijo coincide con el autoconocimiento de Dios, entendido como una *autosophía* (*ibid*.), y este proceso es tan íntimo que no se puede decir que la glorificación se produzca por obra del Hijo, sino sólo *en el* Hijo. Se entiende por qué la "economía de la pasión" (*he oikonomía toû páthos*) puede coincidir perfectamente con la economía gloriosa, a través de la cual el Hijo revela al Padre (*ek tês oikonomías apokalýptein tòn patéra ho hyiós: ibid*., 32, 29, 359, pp. 341-342):

> Por esto, cuando [Jesús] llegó a la economía después de la cual debía ser elevado sobre el mundo y, una vez

reconocido, ser glorificado por la gloria de aquellos que lo habrían glorificado, dijo estas palabras: "Ahora el Hijo del hombre ha sido glorificado". Y dado que "ninguno conoce al Padre, si no el Hijo que lo revela" y el Hijo estaba para revelar al Padre con una economía, por esto "también Dios ha sido glorificado en él". [*Ibid.*]

La economía de la pasión y la economía de la revelación coinciden en la gloria y esta (o, más bien, la glorificación) define el conjunto de las relaciones trinitarias. La Trinidad es una doxología.

8.7. Los teólogos modernos distinguen, como hemos visto, entre "trinidad económica" (o trinidad de revelación) y "trinidad inmanente" (o trinidad de sustancia). La primera define a Dios en su praxis salvadora, a través de la cual se revela a los hombres. La trinidad inmanente se refiere en cambio a Dios tal como es en sí mismo. En esta contraposición entre dos trinidades encontramos la fractura entre ontología y praxis, entre teología y economía, que marcó constitutivamente la formación de la teología económica (*supra*, 3.4). A la trinidad inmanente le corresponden la ontología y la teología, mientras que a la trinidad económica, la praxis y la *oikonomía.* Nuestra investigación ha buscado reconstruir de qué modo a partir de estas polaridades originales se han desarrollado, en niveles diferentes, las polaridades de orden trascendente y orden inmanente, Reino y Gobierno, providencia general

y providencia especial, que definen el funcionamiento de la máquina del gobierno divino del mundo. La trinidad económica (el Gobierno) presupone la trinidad inmanente (el Reino), que la justifica y funda.

No debería sorprender, entonces, que la trinidad inmanente y la trinidad económica, que en un comienzo habían sido distinguidas, sean más tarde constantemente reunidas y articuladas por los teólogos, y que justamente esta articulación sea lo que está en juego en la teología. "La trinidad económica es la trinidad inmanente, y viceversa", dice el principio que debe orientar todo intento de pensar su relación (Moltmann, pp. 176-177). La obra del sacrificio y de la salvación, que es el núcleo de la teología económica, no puede ser suprimida en la trinidad inmanente:

> Si el motivo fundamental del conocimiento de la Trinidad es la cruz –a la cual el Padre, a través del Espíritu, entrega al Hijo por nosotros–, en el fundamento trascendente de este advenimiento no se podrá pensar una Trinidad sustancial en la que no estén presentes la cruz y la entrega. [*Ibid.*]

No existen, entonces, dos trinidades diferentes, sino una única trinidad, que es, a la vez, una única historia divina de la salvación, una única economía. Sin embargo, esta identidad no debe ser entendida como "una disolución de una en la otra" (*ibid.*). De acuerdo con el complejo mecanismo que, según vimos, marca desde el principio las relaciones entre teología y economía –y luego, el funcionamiento de

la máquina gubernamental– las dos trinidades, aunque íntimamente articuladas, permanecen distintas. Lo que está en cuestión es, sobre todo, la reciprocidad de sus relaciones.

> La identidad debe servir para expresar la reciprocidad entre la esencia y la revelación, entre el interior y el exterior del Dios uno y trino […] A las *opera trinitatis ad extra* [obras de la trinidad hacia fuera] corresponden desde la creación del mundo las *passiones trinitatis ad intra* [pasiones de la trinidad hacia dentro]. [*Ibid.*]

La gloria es el lugar en el que la teología trata de pensar la inaccesible conciliación entre trinidad inmanente y trinidad económica, *theología* y *oikonomía*, ser y praxis, Dios en sí y Dios para nosotros. Por esto la doxología, a pesar de su aparente fijeza ceremonial, es la parte más dialéctica de la teología, en la que debe llegar a unirse lo que sólo puede pensarse como dividido.

> La verdadera teología, es decir, el conocimiento de Dios, encuentra su expresión en el agradecimiento, en la alabanza y en la adoración. Y lo que se expresa en la doxología es precisamente la verdadera teología. No hay ninguna experiencia de salvación que no esté acompañada en la experiencia que se hace en el agradecimiento, en la alabanza y en la alegría. Sólo la doxología rescata la experiencia de la salvación en una experiencia completa […] Dios es amado, venerado y reconocido no sólo por la salvación de la que hacemos experiencia, sino por sí

> mismo. La *alabanza* trasciende el agradecimiento. Dios no es reconocido sólo por sus buenas obras, sino en su bondad. En fin *la adoración* trasciende el agradecimiento y la alabanza. [*Ibid*., pp. 166-167.]

En la gloria, trinidad económica y trinidad inmanente, la praxis salvífica de Dios y su ser se conjugan y se mueven una a través de la otra. De aquí el indisoluble entrelazamiento, en la liturgia, de elementos doxológicos en sentido estricto y mímesis eucarística. La alabanza y la adoración que se dirige a la trinidad inmanente presupone la economía de la salvación, tal como, en Juan, el Padre glorifica al Hijo y el Hijo glorifica al Padre. *La economía glorifica el ser, como el ser glorifica la economía.* Y sólo en el espejo de la gloria ambas trinidades parecen reflejarse la una en la otra; sólo en su esplendor parecen coincidir por un instante el ser y la economía, el Reino y el Gobierno. De allí que, para evitar todo riesgo de separar el Hijo del Padre, la economía de la sustancia, el concilio de Nicea tuvo la necesidad de incluir en el símbolo de la fe la fórmula *phôs ek photós,* "luz de la luz". De allí que, cuando intenta obsesivamente eliminar todo riesgo de subordinación de la trinidad, Agustín recurre a la imagen de la luz y de la gloria (*Trin.*, 4, 20, 27).

ℵ *Dado que la gloria es el lugar en el que el movimiento de la economía trinitaria tiene que mostrarse en su plenitud, también es el lugar en el cual es más fuerte el riesgo de una no coincidencia entre ser y praxis y de una posible asimetría*

en la relación entre las tres personas divinas. No nos sorprende por lo tanto que precisamente en su excursus *sobre la gloria, Orígenes parece asumir una posición subordinacionista que podría hacerlo aparecer como un precursor de Arrio. Después de haber comentado la recíproca glorificación entre Padre e Hijo en Juan, presenta con prudencia la idea de una auto-glorificación del Padre independiente de aquella que recibe a través del Hijo:*

> Me pregunto si Dios puede ser glorificado de modo independiente de su ser glorificado en el Hijo, siendo mayormente glorificado en sí mismo, cuando, llegando a la contemplación de sí, se alegra de su propio conocimiento y visión con una satisfacción y una alegría indecibles, que son más grandes que aquellas que tiene en el Hijo, ya que encuentra en sí mismo la alegría y la satisfacción –al menos en tanto se puedan expresar tales ideas con respecto a Dios–. Me sirvo en efecto de estos términos sin que ellos puedan aplicarse verdaderamente a Dios, porque me faltan los nombres indecibles... [Orig., *Jn.*, 32, 28, 350-351, p. 339.]

Si el subordinacionismo fue rechazado desde el principio como una herejía intolerable no fue tanto, o no sólo, porque implica una superioridad del Padre con respecto al Hijo (en los Evangelios, muchas veces Jesús le atribuye al Padre tal superioridad), sino también y sobre todo porque ponía en peligro el funcionamiento del dispositivo trinitario, que tiene su fundamento en una circulación interpersonal per-

fecta de la gloria entre la trinidad inmanente y la trinidad económica.

Y es en referencia al pasaje de Juan que Agustín, en el De trinitate*, advierte contra todo intento de introducir una asimetría en la gloria para fundar en ella la superioridad de una persona sobre la otra:*

> Sean cautos aquellos que creen poder valerse, para demostrar la superioridad del Padre sobre el Hijo, de estas palabras del Hijo: "Padre, glorifícame". Téngase en cuenta que, también el Espíritu Santo lo glorifica. ¿Significa esto que también él es superior al Hijo? [...] Todo lo que tiene el Padre pertenece no sólo al Hijo, sino también al Espíritu Santo, porque el Espíritu Santo tiene el poder de glorificar al Hijo que también el Padre glorifica. Si el que glorifica es más grande que el que es glorificado por él, se concede al menos que son iguales aquellos que se glorifican recíprocamente [*invicem*]. [*Trin.*, 2, 4, 6.]

La economía de la gloria sólo puede funcionar si es perfectamente simétrica y recíproca. Toda la economía debe convertirse en gloria y toda la gloria en economía.

8.8. Sin embargo, la teología nunca logra llevar a cabo realmente la fractura entre trinidad inmanente y trinidad económica, *theología* y *oikonomía*. Esto se manifiesta justamente en la gloria que debería celebrar su reconciliación. La gloria está signada por una disimetría fundamental, por la cual sólo la trinidad económica –no la inmanente– llega

a cumplimiento al final de los tiempos. Después del Juicio Final, cuando la economía de la salvación será completada y “Dios será todo en todos” (*1 Cor.*, 15, 28), la trinidad económica será reabsorbida en la trinidad inmanente y “lo que quedará será solamente el cántico eterno del Dios uno y trino en su gloria” (Moltmann, p. 173). La liturgia paradisíaca se resuelve integralmente en la doxología, no conoce misa, sino sólo el himno de alabanza. En esta asimetría de la gloria, emerge a la luz aquel carácter “anárquico” –y a la vez generado– del Hijo, que había sido el trabajoso logro de la áspera disputa secular sobre el arrianismo. La economía es anárquica y, como tal, no tiene ningún fundamento en el ser de Dios; y sin embargo, el Padre ha generado al Hijo antes de los tiempos eternos. Este es el “misterio” de la economía, cuya oscuridad la gloria no logra aclarar plenamente. A la paradoja original de una anarquía generada corresponde, al final de los tiempos, la de una economía anárquica y, sin embargo, finita. (El intento de pensar, a la vez, un ser infinito y su historia finita –y, por lo tanto, la figura del ser que sobrevive a su economía– constituye precisamente la herencia teológica de la filosofía moderna, que tiene en el último Heidegger su punto extremo.)

Por cierto, la función propia –o, al menos, la pretensión– de la gloria es expresar la figura pleromática de la Trinidad, en la que finalmente la trinidad económica y la trinidad inmanente son firmemente articuladas. Pero ella sólo puede cumplir esta tarea dividiendo continuamente lo que debe unir y reuniendo a cada momento lo que

debe permanecer dividido. Por esto, así como en la esfera profana la gloria era un atributo no del Gobierno sino del Reino, no de los ministros sino del soberano, así también la doxología se refiere en última instancia al ser de Dios y no a su economía. Sin embargo, si como hemos visto el Reino no es más que lo que queda si se quita el Gobierno y el Gobierno lo que resulta de la autosustracción del Reino, de modo que la máquina gubernamental consiste siempre en la articulación de estas dos polaridades, entonces cabría decir que la máquina teo-doxológica resulta de la correlación entre trinidad inmanente y trinidad económica, donde cada uno de los dos aspectos glorifica al otro y es un resultado del otro. El Gobierno glorifica el Reino y el Reino glorifica el Gobierno. Pero el centro de la máquina está vacío y la gloria no es más que el esplendor que emana de aquel vacío, el *kabod* interminable que revela y a la vez vela la vacuidad central de la máquina.

8.9. Las aporías implícitas en toda teología de la gloria son evidentes en el teólogo protestante, que está en el origen del intento de Balthasar de estetizar la doxología. En una articulación decisiva de su *Dogmatica ecclesiastica*, Karl Barth introdujo un breve tratado sobre la gloria, que el teólogo católico retomó y amplió en su obra monumental. Aunque el gesto de los dos autores es estilísticamente muy diferente, la intención que los anima es sustancialmente la misma. Barth sabe perfectamente que la gloria se refiere a la "libertad, a la majestad y a la soberanía de Dios"

(Barth, p. 722). Es más, para Barth ella define el modo en que Dios "hace uso de su omnipotencia y ejercita su dominio [*Herrschaft*]" (*ibid.*, p. 723). Desplazando de manera algo brusca su consideración de la gloria a la esfera "inmediatamente vecina" (p. 732) de la belleza, él se vale de este concepto como de una ayuda (*Hilfsbegriff*, p. 736) para enfrentar estratégicamente algo que se le aparece como una "mancha negra" (p. 733) en la concepción teológica de la gloria. Se trata, entonces, nada menos que de neutralizar la idea de que la gloria y la soberanía de Dios son reducibles al *brutum factum* [hecho bruto] de su omnipotencia y de su fuerza.

> ¿Es posible que sobre la gloria y la autoglorificación de Dios sólo podamos decir de positivo que ella tiene detrás toda la omnipotencia de Dios; que ella nos obliga a confesar [*überführt*, lit. "nos sobre-guía"] y nos persuade [*überzeugt*], que ella domina [*herrscht*], supera [*überwältigt*] y constriñe con una fuerza absolutamente superior? [...] Con la palabra "gloria", con la que la Biblia expresa la revelación y el conocimiento de Dios, ¿no se dice en verdad otra cosa que la constatación de una factualidad brutal? [...] Por cierto, cuando decimos "gloria" de Dios, decimos también –y lo decimos con particular énfasis– "fuerza" de Dios. Y sin embargo a través del concepto de gloria decimos algo más, algo que el concepto de fuerza no alcanza a agotar. Del mismo modo el concepto de "Reino", que precede a aquellos dos conceptos en la doxología del *Padre nuestro*, comprende algo más amplio

> que lo que designamos con el término “fuerza”. Dios tiene luz y también es fuerza, pero no es esto lo que lo hace luminoso. ¿No tiene y no es Dios algo más que lo que se llama fuerza, si tiene y es luz, si es glorioso? [p. 733.]

También aquí, como en la raíz escondida de todo esteticismo, está la exigencia de cubrir y ennoblecer lo que es, en sí, pura fuerza y dominio. La belleza nombra precisamente esto “de más” que permite pensar la gloria más allá del *factum* de la soberanía y “despolitizar” el léxico de la *Herrlichkeit* (que Barth no por casualidad ha expresado hasta entonces con los términos técnicos de la soberanía política y del gobierno: *herrschen*, *führen*, *walten*) trasladándolo al ámbito de la estética.

> Si osamos y debemos decir que Dios es bello, entonces con esto también decimos que como ilumina, obliga a confesar y persuade. Designamos entonces no sólo el hecho desnudo de su revelación y su poder [*Gewalt*] como tal, sino también la forma y la figura de su ser un hecho y de su tener poder. [*Ibid.*]

Barth es perfectamente consciente de que el término “belleza” es impropio e inadecuado, ya que remite inevitablemente a la esfera profana “del placer, del deseo y del gozo” (p. 734); y sin embargo el riesgo del esteticismo (*drohende Ästhetizismus*, p. 735) es precisamente el precio a pagar para despegar la teoría de la gloria de la esfera de la *Gewalt,* del poder. Y que la belleza se convierta aquí en la

designación, a la vez impropia y absolutamente inevitable, de la gloria, significa también que el problema de la relación entre la trinidad inmanente y la trinidad económica, entre ontología y *oikonomía* tendrá que ser reconducido a la esfera estética. La gloria y la libertad de Dios no son un "abstracto ser-libre y soberano" (p. 743). El ser de Dios no es "un ser que se libera en sí mismo en su pureza" (p. 744); lo que lo hace divino y real es su ser nada menos que el ser del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. "Su forma no es una forma en sí sino la forma concreta del ser trinitario de Dios" (*ibid.*). La Trinidad de Dios es, en este sentido, "el secreto de su belleza" (p. 745). El traslado definitivo del *kabod* bíblico a la esfera neutral de la estética, que Balthasar registrará algunos años después como un hecho consumado, tiene aquí su hora decisiva.

8.10. La estetización de la gloria tiene además otra motivación. Permite afrontar con nuevas armas un problema que estuvo siempre presente en la historia de la teología y a la vez fue incesantemente eludido. Se trata de la gloria que los teólogos definen como *subiectiva, seu formalis* [subjetiva, o formal] (o también, externa), es decir la glorificación que los hombres (y con ellos los ángeles) le deben a Dios. En la medida en que constituye el núcleo doxológico de la liturgia, ella goza de un prestigio y de una evidencia deslumbrantes; y sin embargo, a pesar de las glosas y las argumentaciones de los teólogos, no se puede decir por cierto que sus razones sean igualmente luminosas.

Desde que hay gloria, hay glorificación. Y no sólo en la esfera profana. El *kabod* que YHWH tiene en tanto "rey de la gloria" (*melej hakabod*) también es algo que le deben los hombres. "Déle las gracias a YHWH por el *kabod*", es el grito que no deja de resonar entre los hijos de Israel. Esto culmina en el *trisagion* de *Is.*, 6, 3, en el que "toda la tierra está llena de la gloria de Dios". La liturgia formaliza este *kabod* glorificante en la doxología en sentido propio, que en la sinagoga toma la forma del *kadish*, que exalta, bendice y alaba el nombre de YHWH.

En las epístolas de Pablo (ya sea bajo la forma de la prescripción "¡Glorificad!", *doxasate –1 Cor.*, 6, 20– o de las doxologías rituales del tipo de *Heb.*, 13, 21: "Gloria a él por los siglos de los siglos, amén") y en la gran doxología escatológica de *Apoc*. 4, 3, de la que nos ocuparemos enseguida, encontramos testimonios tempranos de las doxologías cristianas, dirigidas también aquí al que, como "Señor" o "Padre" de la gloria, está o debería estar ya firmemente en posesión de ella. También la iglesia formaliza así ritualmente la glorificación tanto en la liturgia como en la tarea cotidiana de la plegaria.

En todo caso, llama la atención la singular explicación que dan los teólogos de esta doble figura de la gloria. La gloria subjetiva no es más que la alegre respuesta del hombre a la gloria objetiva de Dios. No alabamos a Dios porque él lo necesita (él ya está pleno de gloria), y tampoco porque nos es útil. "La única razón para alabar a Dios es que él es digno de alabanza" (Mascall, p. 112). Con una argumentación perfectamente circular, la gloria subjetiva se debe a

la gloria objetiva, porque esta es digna de gloria. O bien: la glorificación se debe a la gloria porque, de algún modo, deriva de esta.

Este círculo vicioso se cristaliza en el siglo XIII en la definición escolástica de Guillermo de Alvernia:

> Según un primer significado, la gloria de Dios no es más que su supereminentísima magnificencia o nobleza y esta es la gloria de Dios en sí o junto a él, a causa de la cual se le debe alabanza, glorificación y toda especie de culto. Según otro significado, se llama gloria de Dios a aquella por la cual él es glorificado, es decir honrado, predicado, alabado y adorado por los elegidos y por todos los hombres. [Guillermo, p. 320.]

א *Tal como hemos visto para el término "orden", que significa tanto una relación trascendente con Dios (*ordo ad Deum*), como una propiedad inmanente en las criaturas (*ordo ad invicem*), la gloria es a la vez un atributo esencial de Dios y algo que las criaturas le deben y que expresa su relación con él. Y así como el doble significado del término orden hace de él algo que, en última instancia, parece convenir a la esencia misma de Dios, así la ambigüedad del término gloria hace de él el nombre que define su naturaleza más propia. En este sentido, ambos términos no son conceptos, sino signaturas.*

8.11 Tampoco el tratado de Barth logra evitar la circularidad de la gloria. Por el contrario, ella encuentra aquí una

formulación extrema, donde se dejan de lado las reservas de la tradición luterana contra la teología de la gloria. Barth empieza por constatar que gloria en el *Nuevo Testamento* significa tanto el honor que el propio Dios tiene, como el que recibe de las criaturas. Esta coincidencia de dos sentidos contradictorios en el mismo término tiene, sin embargo, una "necesidad suprema" (Barth, p. 756). La gloria y el canto de alabanza que las criaturas tributan a Dios no son, en efecto, más que el "eco" (*Widerhall*, *ibid.*, p. 753) que responde a la gloria de Dios. Es más, en tanto tiene en esta su fundamento, la glorificación "sólo puede ser comprendida en un sentido propio y decisivo como obra de la gloria de Dios" (*ibid.*). Más aún: el ser y la libertad de las criaturas dependen esencialmente del acto de glorificar y de dar gracias. "La criatura se vuelve libre por la gloria de Dios, no porque ella por sí misma pueda o quiera hacerlo, sino porque ella sólo se ha vuelto libre por la gloria de Dios" (p. 735). Y ella no agradece simplemente, "*es* ella misma agradecimiento [*Dank*]" (*ibid.*). La circularidad de la gloria alcanza aquí su formulación ontológica: ser libre para la glorificación de Dios significa reconocerse constituidos en el propio ser de la gloria con que celebramos la gloria que nos concede celebrarla. "La facultad de glorificar a Dios no es un poder que pertenezca al ser de la criatura [...] esta facultad le pertenece a Dios [...] Dios se concede a la criatura [...] y la criatura, a la que él se concede, puede alabarlo" (p. 757). La liberación de la criatura de su "impotencia" se manifiesta en la glorificación, "desemboca en la alabanza de Dios" (p. 758).

Si la criatura es esencialmente glorificación de la gloria, gloria que la gloria divina se tributa a sí misma, se vuelve evidente por qué la vida de la criatura llega a su cumbre en la obediencia (*Lebensgehorsam*, p. 760). "A la criatura no le queda más que agradecer y servir a Dios. En este servicio y en este agradecimiento, no tiene ninguna otra cosa que ofrecer, nada más ni nada menos, que a sí misma" (*ibid.*). Y el lugar eminente de este servicio es la Iglesia. Con tonos singularmente elevados, que parecerían convenir más bien a un teólogo católico, justo al final de su tratado Barth celebra la Iglesia como ámbito propio de la gloria. Por cierto, la Iglesia no se identifica, como en Peterson, con la comunidad de los ángeles y de los beatos, que celebran en los cielos la gloria de Dios (p. 761). Ella es más bien la forma en que estamos "rodeados por la gloria de Dios y participamos en ella" (*ibid.*).

Se evidencia aquí en qué sentido resulta desconcertante la exclusión preliminar de la teoría de la gloria de toda referencia a la esfera de la política: como ya había ocurrido en Peterson –y como ocurre después de toda remoción–, una vez que la política es eliminada de la teología, ella reaparece de manera impropia en la doxología. Una reducción tan absoluta de la criatura a su función glorificante no puede sino recordar el comportamiento que los poderes profanos –tanto en Bizancio como en la Alemania de los años treinta, que Barth había abandonado intencionalmente– exigen de sus súbditos. También aquí la dignidad más alta y la máxima libertad consisten en la glorificación del soberano. Y también aquí, la glorificación

se le debe al soberano no porque él necesite de ella, sino, como muestran sus insignias resplandecientes, su trono y sus coronas, porque él es en sí mismo glorioso. La circularidad del paradigma es, en ambos casos, la misma.

8.12. La paradoja de la gloria se enuncia así: la gloria pertenece exclusivamente a Dios desde la eternidad y permanecerá idéntica en él por la eternidad, sin que nada o nadie pueda aumentarla o disminuirla; y sin embargo, la gloria es glorificación, es decir algo que todas las criaturas continuamente le deben a Dios y que Dios exige de ellas. De esta paradoja se sigue otra, que la teología pretende presentar como su resolución: la gloria, el canto de alabanza que las criaturas le deben a Dios, deriva en realidad de la propia gloria de Dios, no es otra cosa que la necesaria respuesta y casi el eco que la gloria de Dios despierta en ellas. O bien (y es la tercera formulación de la paradoja): todo lo que Dios realiza, tanto las obras de la creación como la economía de la redención, lo realiza sólo para su gloria. Y sin embargo las criaturas le deben por esto gratitud y gloria.

La paradoja, en su triple declinación, alcanza su cumbre en la teología postridentina y barroca, es decir en el momento en que la teoría de la soberanía profana encuentra una nueva configuración. La primera formulación de la paradoja implosiona, por así decir, en el lema de Ignacio de Loyola, que se ha vuelto una especie de insignia de la Compañía de Jesús: *Ad maiorem Dei gloriam* [para mayor

gloria de Dios]. Se ha discutido mucho el origen y el sentido de este lema, que resume perfectamente la intención de Ignacio en el momento en que decide abandonar los honores del mundo para honrar a Dios. Es cierto, en todo caso, que este lleva al extremo la paradoja de la gloria, ya que la actividad humana de glorificación consiste ahora en una tarea imposible, es decir, en el acrecentamiento incesante de la gloria de Dios, que no puede ser aumentada de ningún modo. O bien –y es este quizás el verdadero sentido del lema– la imposibilidad de aumentar la gloria interna de Dios se traduce en un expandirse ilimitado de la actividad de glorificación externa por parte de los hombres, en particular de los miembros de la Compañía de Jesús. Lo que no puede ser aumentado –la gloria en el primer sentido del término– exige el acrecentamiento infinito de la gloria en el sentido exterior y subjetivo. Esto significa, por una parte, que el nexo entre la gloria y la glorificación se ha quebrado, que la actividad mundana de la glorificación aventaja ahora a la gloria de Dios que debería justificarla; por otra, que la glorificación empieza a reaccionar sobre la gloria, que se abre camino la idea de que la acción de los hombres puede influir en la gloria divina y aumentarla. Es decir, que mientras la diferencia entre gloria y glorificación comienza a indeterminarse, el acento se desplaza progresivamente de la primera a la segunda.

El primado de la glorificación sobre la gloria tiene su manifiesto en el opúsculo *De perfectionibus moribusque divinis* (1620) de Leonardo Lessius, un teólogo jesuita con gran influencia en la teología de la gloria entre los siglos

XVII y XVIII. Bajo el título *De ultimo fine* [*Del fin último*], Lessius formula aquí la pregunta: "¿Qué bien podría obtener Dios de la creación y del gobierno del mundo?". La respuesta, a primera vista sorprendente, es completamente coherente desde el punto de vista lógico. Dios, "siendo infinitamente perfecto y bajo todo aspecto beatísimo", no puede sacar por sí mismo ningún bien de la multiplicidad, variedad y belleza de las criaturas, que están como "suspendidas sobre la nada por el rayo de la luz divina" (Lessius, p. 513). El objetivo que se propone con la creación y el gobierno del mundo debe ser entonces "algo exterior [*quid extrinsecum*], como podría ser tener hijos parecidos a sí, partícipes de su gloria y de su beatitud" (*ibid.*).

Por cierto, también Lessius conoce la distinción entre la gloria interna, que coincide con el esplendor y la excelencia de la divinidad misma (es la gloria interior objetiva) y con el conocimiento, el amor y el gozo que Dios tiene de sí mismo (gloria interna formal) y la gloria externa. Pero el aporte específico de su manifiesto reside precisamente en que invierte la relación entre las dos glorias. Dios no puede haber creado y gobernado el mundo para adquirir o aumentar la gloria interna, que posee ya *plenísima.* Su objetivo sólo puede ser, entonces, la adquisición y el acrecentamiento de la gloria externa.

> La gloria no es necesariamente un bien intrínseco. La gloria de los reyes y de los príncipes, que los mortales tanto valoran y desean, consiste en cosas externas, en el esplendor de las cortes, en la magnificencia de los pala-

> cios, en la potencia militar y cosas semejantes. Aunque ningún incremento interior es posible para la gloria divina, sin embargo puede ocurrir un incremento extrínseco, a través de la suma de aquellas cosas en las que se dice que consiste la gloria de una persona: esto es, un mayor número de hijos de Dios que la reconocen, aman y alaban. En este sentido es mayor la gloria de Dios; en este sentido puede decirse que ella aumenta. Esta es, por lo tanto, la gloria que Dios quería adquirir para sí a través de todas sus obras externas. [pp. 516-517.]

Lessius sacrifica sin escrúpulos a la coherencia lógica de este Dios vanaglorioso incluso la idea del amor de Dios por las criaturas. Dado que toda criatura "es como una nada frente a él", y dado que "la gloria de Dios es más importante que cualquier bien de las criaturas", en su obrar Dios "debe necesariamente proponerse más bien su gloria antes que la perfección de las criaturas" (p. 538). Es de esta gloria externa que Dios es celoso, como atestigua *Is.*, 48, 11 ("Yo no daré mi gloria a otros"); y es esta la gloria que el hombre debe proponerse como fin de todas sus acciones (p. 539).

Si no se comprende esta teoría de la gloria, es difícil entender en todos sus aspectos la política postridentina de la Iglesia, el fervor de las órdenes misioneras y la imponente actividad *ad maiorem Dei gloriam* –así como la mala fama– de la Compañía de Jesús. Una vez más, en la dimensión de la gloria, la Iglesia y el poder profano entran en un duradero umbral de indeterminación en el que es difícil medir las influencias recíprocas y los intercambios conceptuales.

Mientras el Estado territorial soberano se prepara para asumir la figura de un "gobierno de los hombres", la Iglesia, dejando de lado las preocupaciones escatológicas, identifica cada vez más su misión con el gobierno planetario de las almas, no tanto para su salvación, sino para "la mayor gloria de Dios". De aquí la reacción indignada de un filósofo católico del siglo XX frente a este Dios que no es más que egoísmo, una especie de "César eterno", que sólo se sirve de los hombres "como de un instrumento para mostrarse a sí mismo, su gloria y su potencia".

ℵ *Sólo sobre el fondo de la teoría de la gloria en la época barroca se puede comprender de qué modo mentes habitualmente sobrias como Malebranche y Leibniz pudieron pensar la gloria de Dios en términos que no parecen diferir de la autocomplacencia por la propia perfección. Malebranche llama gloria "al amor que Dios tiene por sí mismo", y lleva a tal punto el principio según el cual Dios actúa solamente para su gloria que llega a negar que haya que buscar las razones de la encarnación sólo en la voluntad de redimir a la humanidad del pecado. A través de la encarnación del Verbo, Dios recibe una gloria "de infinito esplendor" y es "por esto que niego que el pecado haya sido la única causa de la encarnación del Hijo de Dios" (Malebranche 1, 9, par. 5, p. 831).*

Igualmente poco edificante es la idea de gloria que, siguiendo a Bayle, Leibniz le atribuye a Dios en su Teodicea*:*

"Dios –dice [Bayle]–, ser eterno y necesario, infinitamente bueno, sabio y potente, posee desde toda la eternidad una

> gloria y una beatitud que no pueden crecer ni disminuir." Esta afirmación de Bayle es tanto filosófica como teológica. Decir que cuando Dios está solo posee una gloria depende del sentido que se le da al término. Se puede decir, como hacen algunos, que la gloria es la satisfacción que se encuentra en el conocimiento de las propias perfecciones, y en este sentido, Dios la posee en toda época; pero si la gloria significa que otros toman conocimiento de ella, se puede decir entonces que Dios sólo la consigue cuando se hace conocer por las criaturas inteligentes, aunque es cierto que con ello Dios no obtiene un nuevo bien, sino que son más bien las criaturas las que se benefician cuando consideran como se debe la gloria de Dios. [Leibniz, 2, 109, p. 171.]

Es suficiente comparar estas concepciones de la gloria con lo que Spinoza escribe en el escolio a la proposición 36 del libro V de la Ética *para medir el abismo que las separa.*

8.13. El título del tratado de Lessius *De ultimo fine* se refiere a la condición de los beatos después del Juicio. En la beatitud paradisíaca, cuando la obra de la salvación sea completada y sean desactivados "todos los movimientos y los ministerios" (Lessius, p. 549), no les quedará a los ángeles y a los beatos otra cosa que la contemplación, el amor y la celebración de la gloria de Dios; ellos no harán otra cosa que "contemplar su infinita belleza, regocijarse con inefable alegría de su gloria, en perpetua alabanza, bendición y acción de gracia" (*ibid.*).

Uno de los lugares eminentes de las discusiones sobre la gloria es, en efecto, precisamente la "gloria de los elegidos", es decir, la condición de los beatos en el Paraíso. Ella no sólo implica una transformación del cuerpo que, según la enseñanza paulina (*1 Cor.*, 15, 44), se convierte ahora en un "cuerpo glorioso", sino que toda la criatura racional, con su inteligencia y su voluntad, debe participar del bien supremo de la gloria de Dios. La encendida discusión que divide a los teólogos a partir de la primera Escolástica concierne precisamente al modo de esta participación. Según Tomás y los dominicos, el elemento que define la beatitud paradisíaca es el intelecto, es decir, el conocimiento o "visión beatífica" de Dios. Según Buenaventura y los franciscanos, lo que define la beatitud es, en cambio, una operación de la voluntad, es decir, el amor.

En 1951, un joven teólogo de la universidad de Oxford, Eric L. Mascall, publica en una revista francesa que reunía a teólogos como Jean Daniélou y a intelectuales de distinta procedencia (entre ellos Maurice de Gandillac y Graham Green) un artículo que retomaba la cuestión de la beatitud en una perspectiva que aquí nos interesa. Según Mascall, ni el conocimiento ni el amor pueden definir de modo satisfactorio el fin supremo del hombre. No sólo el conocimiento es, en efecto, esencialmente egoísta, porque concierne sobre todo a nuestro gozo de Dios, sino que en el fondo tampoco es útil ni a los hombres ni a Dios, al menos en la condición posterior al Juicio. En cuanto al amor, este no puede ser realmente desinteresado, porque como recordaba San Bernardo, amar a Dios sin pensar, al

mismo tiempo, en nuestra felicidad es una imposibilidad psicológica (Mascall, p. 108).

> Lo que puede definir el elemento primero y esencial de nuestro estado beatífico no es ni el amor ni el conocimiento de Dios, sino su *alabanza.* La única razón para amar a Dios es que él es digno de alabanza. No lo alabamos porque nos hace bien, aunque encontremos nuestro bien. No lo alabamos porque le hace bien, porque de hecho nuestra alabanza no puede beneficiarlo. [*Ibid.,* p. 112.]

La alabanza de la que se trata aquí es naturalmente, ante todo, doxología, glorificación.

> La alabanza es superior tanto al amor como al conocimiento, aunque puede incluirlos y transformarlos a ambos, porque la alabanza no tiene en vistas el interés, sino sólo la gloria […] También en el culto que le rendimos a Dios sobre la tierra, el primer lugar le corresponde a la alabanza […] Y lo que la escritura nos deja entrever del culto celeste nos muestra siempre la alabanza. La visión de Isaías en el templo, el canto de los ángeles en Belén, la liturgia celeste del capítulo cuarto del *Apocalipsis* nos repiten la misma cosa: *gloria in excelsis Deo…* [gloria a Dios en el cielo] "Señor y Dios nuestro, eres digno de recibir gloria, honor y potencia". [*Ibid.*, p. 114.]

Reencontramos aquí todos los elementos de la teoría de la gloria que ya deberían sernos familiares. El valor

específico de la gloria, aquello que la constituye como fin último del hombre, reside curiosamente en el hecho de que ni Dios ni, en el fondo, los hombres la necesitan o extraen de ella alguna utilidad. Y sin embargo, a diferencia de lo que afirma Lessius, aquí la alabanza no es extrínseca a Dios. "El arquetipo de toda alabanza se encuentra dentro de la misma Trinidad, en la eterna respuesta filial del verbo a su Dios Padre" (p. 115). Dios está literalmente hecho de alabanza y, glorificándolo, los hombres son admitidos a participar en su vida más íntima. Pero si es así, si la alabanza que los hombres le dan le es tan íntima y consustancial, entonces la doxología es, quizá, de algún modo parte necesaria de la vida divina. Basilio usaba el término *homótimos* ("de la misma gloria") como sinónimo de *homoúsios,* el término técnico que en el símbolo niceno designaba la consustancialidad y que sugería una proximidad entre gloria y ser de Dios. Quizá la distinción entre gloria interna y gloria externa sirve precisamente para encubrir la íntima relación entre glorificación y sustancia divina. Y aquello que aparece en Dios cuando la distinción disminuye es algo que la teología no quiere ver en absoluto, una desnudez que debe cubrir a toda costa con un manto de luz.

8.14. La liturgia católica conoce una doxología que lleva el curioso nombre de *improperia*, es decir, improperios. Ella aparece por primera vez en textos litúrgicos del siglo IX, pero probablemente es más antigua. La particularidad

de esta doxología es que comienza con una antífona en la que Dios se dirige a su pueblo con reproches: *Popule meus, quid feci tibi aut in quo contristavi te? Responde mihi* [¿Pueblo mío, qué te he hecho, en qué te he entristecido? Respóndeme]. En otras versiones, es el propio Cristo el que presenta sus lamentos: *Quid ultra debui facere tibi, et non feci*? [¿Qué más debo hacer que no he hecho?]. Sólo en este punto contestan los diáconos desde el altar entonando el gran canto de alabanza en forma del *trisagion: Agiós ho Theós, agiós ischyrós, agiós athánatos, eléeson hemâs* [Dios santo, Dios fuerte, Dios inmortal, ten misericordia de nosotros].

Lo decisivo aquí es que es el propio Dios quien exige la alabanza. En la leyenda contenida en el menologio griego, no se limita a pronunciar los improperios; además provoca un terremoto, que no cesa hasta que el pueblo y el emperador entonan juntos la doxología *Sanctus deus, sanctus fortis, sanctus et immortalis, miserere nobis.* La teoría de Lessius, que sugería que el fin del obrar divino no puede ser sino la glorificación, encuentra aquí una confirmación puntual. Según la anáfora de la liturgia de Basilio, no sólo "es algo verdaderamente digno, justo y conveniente a la grandeza de tu santidad alabarte, cantarte, bendecirte, adorarte, darte gracias, glorificarte", sino que también Dios parece necesitar esta alabanza y esta adoración, al punto de pedirles a los hombres la aclamación "tres veces santa" (*triságios phoné*) con la que ya en el cielo lo cantan los serafines. Si, como recita la liturgia de Juan Crisóstomo, la potencia del Señor es incomparable e irrepresentable (*aneíkastos*) y su gloria supera toda comprensión (*akataleíptos*), ¿por qué enun-

ciarla y representarla incesantemente en las doxologías? ¿Por qué llamarlo "soberano" (*despótes*), por qué invocar las "muchedumbres y los ejércitos" (*tágmata kaì stratiás*) de los ángeles y de los arcángeles para "el servicio de su gloria" (*leitourgían tês dóxes*)? La respuesta que, en la forma de una aclamación del tipo *áxios*, escande monótonamente las anáforas *hóti prépei soì pása dóxa*, "porque a ti te pertenece toda gloria", permite imaginar que aquel *prépei* ("conviene, te pertenece"), esconde una necesidad más íntima; que la aclamación tiene además un sentido y un valor que se nos escapa y que quizás vale la pena indagar.

8.15. En la Iglesia occidental, el canto de gloria por excelencia, la *doxología máxima*, es el *Te Deum*, que la tradición manuscrita hacía remontar, según parece sin ningún fundamento, a Ambrosio y a Agustín. Los historiadores de la liturgia, que han discutido largamente su autoría, su época y su lugar de origen, están más o menos de acuerdo en reconocer en él la presencia de tres partes, que en algún momento fueron unidas para componer los 29 versículos: la primera (vv. 1-13), más antigua, que es un himno a la Trinidad, probablemente fue compuesta en época prenicena; la segunda (vv. 14-21), completamente cristológica, es quizá más reciente, porque parece testimoniar polémicas antiarrianas; y la última (vv. 22-29), que concluye la alabanza con una serie de citas de los Salmos.

Lo que los estudiosos omiten observar, ocupados como siempre solo en cuestiones de cronología y de atribución,

es lo que resulta más evidente: que cualquiera sea su origen, el *Te Deum* está constituido de principio a fin por una serie de aclamaciones, en las cuales los elementos trinitarios y cristológicos se inscriben en un contexto doxológico y laudatorio sustancialmente uniforme. Los versículos 1-10 no parecen tener otro objetivo que asegurar la divinidad de la alabanza y de la gloria que lo circunda por completo, en la tierra como en el cielo, en el pasado como en el presente:

Te Deum laudamus, te Dominum confitemur
Te aeternum Patrem omnis terra veneratur
Tibi omnes Angeli, tibi caeli et universae Potestates
Tibi Cherubim et Seraphim incessabili voce proclamant:
Sanctus sanctus sanctus Dominus Deus Sabaoth
Pleni sunt caeli et terra maiestatis gloriae tuae
Te gloriosum apostolorum chorus
Te prophetarum laudabilis numerus
Te martyrum candidatus laudat exercitus
Te per orben terrarum sancta confitetur Ecclesia.

[*A ti Dios te alabamos, a ti te proclamamos Señor*
Oh eterno Padre, toda la tierra te adora
A ti cantan los ángeles y todas las potencias celestes
A ti los querubines y los serafines te proclaman con voz incesante:
Santo, santo, santo Señor, Dios de los ejércitos
Los cielos y la tierra están llenos de tu gloria

A ti el coro de los gloriosos apóstoles
A ti la multitud admirable de los profetas
A ti el cándido ejército de los mártires alaba
A ti te aclama la Iglesia extendida por toda la tierra.]

La mención de las personas de la Trinidad, que sigue a esta meticulosa enumeración de los nombres y de las funciones de los glorificantes, parece tener como objetivo sobre todo precisar a quién le está dirigida la alabanza, reiterándola en forma de atributos doxológicos:

Patrem immensae maiestatis
Venerandum tuum verum et unicum Filium
Sanctum quoque paraclytum Spiritum.

[*Padre de inmensa majestad,*
Hijo único y verdadero, digno de adoración,
Espíritu Santo, Defensor.]

También en los sucesivos versos cristológicos, que contienen por cierto elementos doctrinales, como en la fórmula *hominem suscipere*, Cristo es invocado ante todo en términos escatológicos como "rey de la gloria" y como tal los fieles que lo glorifican le piden a cambio poder participar de su gloria eterna:

Tu rex gloriae Christe
Tu patris sempiternus es filius
Tu ad liberandum suscepisti hominem non horruisti

verginis uterum
Tu devicto mortis aculeo aperuisti credentibus regna Caelorum.
Tu ad dexteram Dei sedes in gloria patris
Iudex crederis esse venturus
Te ergo quaesumus tuis famulis subveni quos pretioso sanguine redimisti
Aeterna fac cum sanctis tuis in gloria munerari.

[*Tú eres el Rey de la gloria, Cristo.*
Tú eres el Hijo único del Padre.
Tú, para liberar al hombre, aceptaste la condición humana sin desdeñar el seno de la Virgen.
Tú, rotas las cadenas de la muerte, abriste a los creyentes el reino del cielo.
Tú te sientas a la derecha de Dios en la gloria del Padre.
Creemos que un día has de venir como juez.
Te rogamos, pues, que vengas en ayuda de tus siervos,
a quienes redimiste con tu preciosa sangre.
Haz que en la gloria eterna nos asociemos a tus santos.]

En las antífonas conclusivas, entre las citas bíblicas se destacan las que aseguran que el servicio de gloria será eterno e incesante, día tras día, era tras era:

Per singulos dies benedictus te
Et laudamus nomen tuum en saeculum et in saeculi saeculum.

[*Día tras día te bendecimos*
y alabamos tu nombre para siempre, por los siglos de los siglos.]

Aún más evidente es la estructura aclamativa de la otra gran doxología, el *Gloria*, que los documentos más antiguos, como las *Constituciones de los apóstoles* (380 d.C.), adscriben a la liturgia matinal. Aquí el texto no es más que un incesante *collage* de aclamaciones de todo tipo, de alabanza, de bendición, de agradecimiento, de súplica:

Gloria in excelsis Deo
et in terra pax
hominibus bonae voluntatis
Laudamus te
benedicimus te
adoramus te
glorificamus te
gratias agimus tibi
propter magnam gloriam tuam
Domine Deus rex caelestis
Deus pater omnipotens
Domine Fili unigenite Jesu Christe
Cum Sancto Spiritu
Domine Deus agnus Dei
Filius patris, qui tollis peccata mundi
Miserere nobis….

[*Gloria a Dios en las alturas*

Y en la tierra paz
A los hombres de buena voluntad
Te alabamos
Te bendecimos
Te adoramos
Te glorificamos
Te damos gracias
Por tu inmensa gloria
Señor Dios celestial
Dios Padre omnipotente
Señor Hijo Unigénito, Jesucristo
Con el Espíritu Santo
Señor Dios, cordero de Dios
Hijo del Padre, que quitas el pecado del mundo
Ten misericordia de nosotros…]

Peterson, Alföldi y Kantorowicz han mostrado, como hemos visto, que las aclamaciones litúrgicas tienen muchas veces origen profano, que las fórmulas de la liturgia de la gloria derivan de las aclamaciones de los ceremoniales imperiales. Es probable, sin embargo, que el intercambio haya tenido lugar en los dos sentidos. Sabemos, por ejemplo, que tanto el *Te Deum* como el *Gloria* han conocido un uso extralitúrgico: el primero en los campos de batalla (en Las Navas de Tolosa en 1212, y en Lieja en 1213) y el segundo en el momento del hallazgo del cuerpo del mártir de Mallosus y en la llegada del Papa León III a la corte de Carlomagno. Como tantas veces ocurre con las aclamaciones, en todos estos casos se trataba de un repentino estallido

de triunfo o de júbilo. Pero ¿cómo explicar, más allá de la relación entre los ceremoniales profanos y los religiosos, la fuerte presencia de las aclamaciones en la liturgia cristiana? ¿Por qué Dios debe ser alabado continuamente, aunque los teólogos (al menos hasta cierto momento) no se cansan de asegurarnos de que Él no tiene ninguna necesidad de ello? ¿La distinción de gloria interna y externa, que se contraponen recíprocamente, constituye verdaderamente una explicación suficiente? ¿O no expresa, por el contrario, el intento de explicar lo inexplicable, de esconder algo que sería demasiado embarazoso dejar sin explicación?

8.16. La tesis de doctorado incompleta de Marcel Mauss sobre la plegaria, publicada recién en 1968, fue definida con razón como "uno de los trabajos más importantes" (Mauss 1, p. 356) que nos ha dejado el gran antropólogo francés. Mauss comienza señalando –y su observación de 1909 recuerda curiosamente las análogas consideraciones acerca de la situación de los estudios sobre la liturgia que realizaría Kantorowicz casi cuarenta años después– la singular pobreza de la literatura científica sobre un fenómeno tan importante. Los filólogos, acostumbrados a analizar más el significado de las palabras que su eficacia, se mantenían a distancia dado el carácter indudablemente ritual de la plegaria; los antropólogos, ocupados únicamente en el estudio de las culturas primitivas, dejaban de lado lo que les parecía un producto tardío de la evolución de las religiones. Una vez más, la cuestión

se dejaba en manos de los teólogos y los filósofos de la religión, cuyas teorías están –por obvias razones– "muy lejos de satisfacer las exigencias científicas" (*ibid.,* p. 371).

La tesis de Mauss se interrumpe bruscamente en la página 175, justo cuando, presumiblemente, estaba a punto de llegar a las últimas consecuencias del análisis de los ritos orales de una población australiana, los Arunta, que había elegido como su *terrain de recherche* [campo de investigación]; pero tanto en las páginas precedentes, como en una serie de artículos más o menos contemporáneos, no deja dudas en cuanto a las hipótesis que guían su investigación. La plegaria –también cuando tiene la forma de una alabanza o un *hosanna*– es, ante todo, un rito oral, y, por lo tanto, como todo ritual, un "acto eficaz" que atañe a las cosas sagradas y actúa sobre ellas. Como tal, está

> dotada de una eficacia *sui generis*, ya que las palabras de la plegaria pueden provocar los fenómenos más extraordinarios. Al pronunciar en el momento oportuno una *beraká*, los rabinos de los primeros tiempos podían transformar el agua en fuego, así como los soberanos hindúes podían, a través de *mantra* rituales, transformar a los brahmanes impíos en insectos que devoraban las ciudades. Aún cuando toda eficacia parece desaparecer de aquella plegaria que se vuelve puro acto de adoración; aún cuando todo el poder parece ya reservado a un dios, como ocurre en la plegaria católica, hebrea o islámica, ella todavía es eficaz, ya que incita al dios a actuar en tal o cual dirección. [p. 410.]

Desde esta perspectiva, no es siempre fácil distinguir entre magia y religión: "Entre los hechizos y las plegarias como, en general, entre los rituales mágicos y los religiosos, hay todo tipo de gradaciones" (p. 411). Mauss distingue, sin embargo, los ritos mágicos de los religiosos: mientras los primeros parecen dotados de un poder que les es inmanente, los segundos sólo producen sus efectos gracias a la intervención de potencias divinas, que existen fuera del rito. "El indio cumple un rito mágico cuando, en el momento de ir de caza, se cree capaz de detener el sol colocando una piedra a cierta altura sobre un árbol; Josué cumplía en cambio un rito religioso cuando, para detener el sol, invocaba la omnipotencia de YHWH" (p. 407). Y mientras en los hechizos y en los ritos mágicos el objetivo del acto no es la influencia que se ejerce sobre los seres sagrados sino el efecto inmediato sobre la realidad, la plegaria es, "por el contrario, un modo de actuar sobre los seres sagrados; ella pretende influir sobre estos, y sobre estos produce sus modificaciones" (p. 414). La plegaria –esta es la primera definición que registra Mauss antes de pasar a la investigación de campo– "es un rito religioso, oral, que actúa directamente sobre los seres sagrados" (*ibid.*).

Una obra que había ejercido una influencia para nada irrelevante sobre el pensamiento de Mauss, en particular sobre su concepción de los ritos religiosos, era *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas* [*La doctrina del sacrificio en los Brâhmanas*] (1899), de la que escribe una reseña un año después de su publicación. El autor, Sylvain Levi, que había sido su maestro de indología en París, pretende

mostrar que la religión brahmánica más antigua no "tenía ningún carácter moral", y que el sacrificio se define en esencia por sus efectos materiales: "éste reside integralmente en el acto y termina con él, consiste en su totalidad en la exacta observación de los ritos" (Mauss, p. 353). El resultado más sorprendente de la investigación de Levi es, sin embargo, que el sacrificio indio no es simplemente, como todo rito, un acto eficaz: no se limita a influenciar a los dioses, sino que los crea.

> Según los teólogos de la época védica, los dioses, como los demonios, han nacido del sacrificio. Y gracias a él, han subido al cielo, tal como sube el sacrificante. Ellos se reúnen en torno al sacrificio, son los productos del sacrificio que se dividen entre sí y es esta distribución la que determina el modo en que ellos se dividen el mundo. Es más: el sacrificio no es sólo el autor de los dioses. Es él mismo un dios, más bien el dios por excelencia. Es el patrón, el dios indeterminado, infinito, el espíritu del que todo proviene, que muere incesantemente y renace incesantemente. [*Ibid.*]

Tanto el sacrificio como la plegaria nos confrontan así a una dimensión teúrgica en la que los hombres, mediante el cumplimiento de una serie de rituales –más gestuales en el caso del sacrificio, más orales en el caso de la plegaria–, actúan en medida más o menos eficaz sobre los dioses. Si esto es cierto, la hipótesis de una primacía de la glorificación sobre la gloria debe considerarse en una nueva pers-

pectiva. Quizá la glorificación no es simplemente lo que se agrega de más a la gloria de Dios, sino que es ella misma, como ritual eficaz, la que produce la gloria; y si la gloria es la sustancia misma de la divinidad y el verdadero sentido de su economía, entonces ella depende de la glorificación de manera esencial y tiene, por lo tanto, buenas razones para exigirla con improperios e intimaciones.

ℵ *Mientras avanza con decisión en su tesis sobre el carácter teúrgico de la plegaria, Mauss retomaba una idea que Émile Durkheim –al que estaba ligado por estrechas relaciones tanto intelectuales como de parentesco– había enunciado en las* Formas elementales de la vida religiosa. *Escribe Durkheim:*

> Hay que evitar creer, como hace Smith, que el culto fue instituido exclusivamente para la utilidad de los hombres y que los dioses no saben qué hacer con él: ellos no tienen menos necesidad del culto que sus fieles. Por cierto, los hombres no podrían vivir sin los dioses. Pero es igualmente cierto que los dioses morirían si no recibieran su culto. El culto no tiene entonces el único objetivo de poner en comunicación los sujetos profanos con los seres sagrados, sino también de mantener en vida a estos últimos, de recrearlos y regenerarlos incesantemente. [Durkheim, p. 494.]

8.17. Tanto en la literatura rabínica como en la cábala está presente la idea de que entre los comportamientos humanos –y en particular, los ritos orales– y la gloria de Dios hay una estrecha relación. Charles Mopsik dedicó a este tema un estudio ejemplar, *Les grandes textes de la cabale* [*Los grandes textos de la cábala*], cuyo subtítulo significativamente es *Les rites qui font Dieu* [*Los ritos que hacen Dios*] (1993). Era bien sabido que la cábala contenía elementos teúrgicos; ahora bien: a través del análisis de una cantidad impresionante de textos, Mopsik demuestra no sólo que se trata de un motivo absolutamente central, sino que temas análogos están sólidamente presentes ya en la literatura rabínica de los primeros siglos. Aquí, junto a textos que repiten el principio que ya nos resulta familiar a través de la tradición cristiana según el cual la observancia del culto "no favorece a Dios ni lo daña", se encuentran numerosos testimonios que van en sentido decididamente opuesto. Ya en el *Midrash Lamentaciones Rabbah*, se lee que "cuando los israelitas hacen la voluntad del Santo, bendito sea él, aumentan la fuerza de la Potencia en lo alto, como está escrito: 'Ora pues, que se acreciente la fuerza de YHWH' (*Num.* 14, 17). Y cuando no hacen la voluntad del Santo, bendito sea él, debilitan la fuerza en lo alto y, de este modo, también ellos caminan sin fuerzas delante de quien los persigue" (citado en Mopsik, p. 53). Según otras fuentes rabínicas, las plegarias y las alabanzas tienen el singular poder de coronar a YHWH con una diadema real, que el arcángel Sandalfón le entrelaza invocando su nombre, en lo que parece una

verdadera ceremonia de coronación, donde Dios, como recita el *midrash*, "se ve obligado a recibir una corona de sus servidores"; pero Mopsik acierta en mostrar que la propia realeza de YHWH parece aquí depender de algún modo de las plegarias de los justos (*ibid.,* p. 58).

Esta concepción teúrgica alcanza su vértice en la cábala. Esta relación directa entre el culto y la gloria, identificada con la *sefirah* Maljut (el Reino), se encuentra en el centro del pensamiento tanto de Shem Tov ben Shem Tov como de Meir ibn Gabbai, un cabalista español que le dedica a esta relación su obra principal, *El libro del culto sagrado* (1531). Retomando el texto del *midrash* sobre las lamentaciones, Shem Tov desarrolla la idea de que las prácticas rituales provocan un "desbordamiento" del mundo celestial en el terrenal:

> Las formas del mundo inferior tienen, en efecto, su raíz en las realidades superiores, ya que el hombre es un árbol invertido, cuyas raíces están hacia arriba; si el hombre se une a la Gloria del Nombre, se santifica y se concentra, podrá provocar entonces un desbordamiento en la gloria superior, justamente como cuando se enciende un fuego o una lámpara para iluminar la casa. Pero si el hombre descuida el culto divino y no tiene esperanza en él, esto causa la reabsorción de la luz divina que estaba irradiándose sobre los seres de abajo. [Mopsik, p. 260.]

Ibn Gabbai, por su parte, alterando una expresión rabínica que significa "por las necesidades del templo", llega

a enunciar un verdadero y preciso teorema teúrgico: "el culto es 'una necesidad del Altísimo'" (*ibid*., p. 365). Con una audaz metáfora musical, la relación entre el culto y la gloria es comparada con la de dos instrumentos musicales afinados según el mismo diapasón, "por lo cual haciendo vibrar una cuerda en uno de ellos, se provoca una vibración correspondiente en el otro" (p. 367).

En los grandes textos de la cábala medieval, la afirmación del carácter teúrgico del culto gira en torno a la interpretación de *Sal.*, 119, 126, en el cual un verso que puede significar "es tiempo de actuar para Dios" se interpreta como si significara "es tiempo de hacer Dios" (p. 371). Frente a las consecuencias extremas de esta exégesis, los estudiosos se han preguntado cómo pudo ocurrir que precisamente dentro de una religión que no se cansaba de denunciar la vanidad de los dioses paganos, construidos por los hombres, se haya podido enunciar una tesis tan radical, que implicaba en última instancia que el hombre era, por así decir, "el creador del creador" –o, al menos, el que lo mantiene en el ser y lo "repara" continuamente–. Sin embargo, en la triple declinación "hacer el Nombre", "hacer el sábado" y "hacer Dios", la tesis se encuentra formulada más allá de toda posible duda tanto en los cabalistas de Gerona y en el *Zohar* como en la cábala posterior a la expulsión de España: "aquél que observa un mandamiento en lo bajo lo afirma y lo hace en lo alto" (Ezra de Gerona, *ibid*., p. 558).

Hacer no significa aquí necesariamente crear *ex novo*: la idea es más bien que, sin las prácticas rituales, el pleroma

divino pierde su fuerza y decae, que Dios tiene, entonces, necesidad de ser restaurado continuamente y reparado por la piedad de los hombres, así como es debilitado por su impiedad. Según la estrecha conexión entre el culto y la gloria que ya hemos observado, los cabalistas hablan en este sentido de una "restauración de la gloria":

> Haciendo los mandamientos en lo bajo, se los hace en lo alto y se despierta su arquetipo de modo de restaurar la Gloria superior […] Se trata de la restauración de la Gloria, secreto del Nombre glorioso […] Lo justo en lo bajo despierta lo justo en lo alto y juntos ellos restauran, hacen la Gloria superior y aumentan e intensifican su energía… [Gabbai, *ibid.*, p. 602.]

Esta concepción es tan sólida, difundida y coherente que, al final de su investigación, evocando la tesis de Durkheim sobre la necesidad divina de culto, Mopsik sugiere discretamente la hipótesis de que este pudo haber estado influenciado por la cábala: "Durkheim, que era hijo de un rabino, empezó sus estudios en la Escuela rabínica de París. Les dejamos a los historiadores de la sociología la tarea de sacar, si es lícito, sus conclusiones" (p. 648).

8.18. No era nuestra intención formular hipótesis sobre el origen teúrgico de las doxologías y aclamaciones ni enunciar mitologemas científicos sobre la génesis de la gloria. Sociólogos, antropólogos e historiadores de las

religiones, como hemos visto, ya en parte han afrontado eficazmente el problema. Se trata más bien –este era el sentido de la arqueología de la gloria que hemos bosquejado aquí– de intentar una vez más comprender el funcionamiento de la máquina gubernamental, cuya estructura bipolar hemos tratado de definir en el curso de nuestra investigación. El análisis de la teología de la gloria es sólo la sombra que nuestra interrogación sobre la estructura del poder arroja sobre el pasado. Que en última instancia las doxologías y las aclamaciones están dirigidas a producir y aumentar la gloria no puede, naturalmente, no interesarnos. No es necesario compartir la tesis schmittiana sobre la secularización para afirmar que los problemas políticos se vuelven más inteligibles y claros si se los pone en relación con los paradigmas teológicos. Hemos tratado de mostrar, no obstante, que esto ocurre porque las doxologías y las aclamaciones constituyen, de algún modo, un umbral de indiferencia entre la política y la teología. Y tal como las doxologías litúrgicas producen y refuerzan la gloria de Dios, las aclamaciones profanas no son un ornamento del poder político, sino que lo fundan y lo justifican. Y así como la Trinidad inmanente y la Trinidad económica, *theología* y *oikonomía* constituyen en el paradigma providencial una máquina bipolar, de cuya distinción y de cuya correlación resulta el gobierno divino del mundo, así Reino y Gobierno constituyen los dos elementos o las dos caras de una misma máquina del poder.

Pero más que registrar estas correspondencias, nos interesa entender su función. ¿De qué modo la liturgia "hace"

el poder? Y si la máquina gubernamental es doble (Reino y Gobierno), ¿qué función desarrolla en ella la gloria? Para los sociólogos y los antropólogos, siempre es posible el recurso a la magia como aquella esfera que, limitando con la racionalidad y precediéndola inmediatamente, permite explicar en última instancia como una supervivencia mágica lo que no logramos entender de las sociedades en las que vivimos. Nosotros no creemos en un poder mágico de las aclamaciones y de la liturgia y estamos convencidos de que tampoco los teólogos y los emperadores han realmente creído en él alguna vez. Si la gloria es tan importante en la teología, es ante todo porque permite mantener juntos, en la máquina gubernamental, la Trinidad inmanente y la Trinidad económica, el ser de Dios y su praxis, el Reino y el Gobierno. Al mismo tiempo que define el Reino y la esencia, ella también determina el sentido de la economía y el Gobierno. Permite así soldar la fractura entre teología y economía, algo que la doctrina trinitaria nunca logró realizar completamente, y que sólo en la figura deslumbrante de la gloria parece encontrar una posible conciliación.

8.19. En la liturgia cristiana, la aclamación por excelencia es el "amén". Ya en el uso bíblico, este término –que pertenece a la esfera semántica de la estabilidad y de la fidelidad– se usa como aclamación de consenso o en respuesta a una doxología (*beraká*) y más tarde, en la sinagoga, como responsorio a una bendición. Esta función anafórica del amén es esencial; debe referirse siempre a una palabra que

precede y que, por lo general, no debe ser pronunciada por la misma persona que dice “amén”. La pronunciación de esta aclamación era muy importante en el judaísmo. En el *Talmud* (b *Shab*., 119b) se lee: “Aquél que responde ‘amén’ con toda su fuerza, abre para sí las puertas del paraíso”. El frecuente uso paulino al final de una doxología (*Rom*., 1, 25: “Bendito por siglos, amén”) es perfectamente coherente con esta tradición, que hallamos en la liturgia cristiana más antigua, en particular en la aclamación del final de la plegaria eucarística (*omnes respondent: amen* [todos responden: amén]). Y luego de lo que hemos visto sobre la relación particular que une la gloria a la esencia divina, no nos sorprenderá que el Talmud, frente a la pregunta: “¿Qué significa *amen*?” contesta: “Dios, el rey fiel”, (*el melek ne’eman*) (b *Shab*., 119 b) y que una análoga identificación entre divinidad y aclamación se encuentre en *Apoc*., 3, 14, donde Cristo es definido “El Amén, el testigo fiel” (*ho Amén, ho mártys ho pistós*).

Es interesante seguir la historia de la traducción de este término –o más bien de su no-traducción en griego y en latín–. La Biblia de los *Setenta*, que lo expresa a menudo con *génoito* (así sea) y a veces con *alethôs* (verdaderamente), lo deja muchas veces sin traducir (como en *2 Esr*., 18, 6: “y todo el pueblo respondió y dijo: amén”). El *Nuevo Testamento* se limita comúnmente a transcribirlo en caracteres griegos, aunque, en algunos pasajes, *alethôs* y *naí* parecen presuponer un *amén.* Las traducciones latinas del *Antiguo Testamento*, siguiendo el *génoito* de los *Setenta*, expresan en cambio *amen* con *fiat* [hágase].

Agustín se ha planteado varias veces el problema de la mayor o menor conveniencia de traducir el término al latín. Él se da perfectamente cuenta del valor casi jurídico de la aclamación, que compara significativamente con los institutos del derecho romano ("*Fratres mei, amen vestrum subscriptio vestra est, consensio vestra est, adstipulatio vestra est*": Hermanos míos, vuestro amén es vuestra firma, vuestro consenso, vuestra adhesión como garantes de un contrato, Aug., *Serm*., fr. 3) y, en el breve tratado sobre la traducción contenido en el *De doctrina christiana* [*De la doctrina crisitiana*], distingue los dos términos *amen* y *alleluia*, que no son traducidos, pero podrían serlo, de las interjecciones como *osanna* y *racha,* que, en tanto expresan más un movimiento del ánimo que un concepto, "no pueden ser trasladados al uso de otra lengua" (2, II, 16). Él observa, sin embargo, que el término *amen* ha quedado no traducido "*propter sanctiorem auctoritatem*" (*ibid.*), para hacer más sagrada su autoridad (de nuevo un término que deriva del léxico del derecho). E Isidoro, a propósito de las doxologías, retoma la observación de Agustín, precisando que "estas dos palabras, *amen* y *alleluia,* no les es lícito ni a los griegos, ni a los latinos, ni a los bárbaros traducirlas a su propia lengua" (Is., *Or*., 6, 19, 20).

Tanto en las liturgias profanas como en las religiosas existe una tendencia constante a transformar las aclamaciones, que en su origen también podían haber sido espontáneas, en fórmulas rituales. Esta tendencia va acompañada de una desemantización de los términos en los que se expresa la aclamación, que, como el *amen*, mu-

chas veces se mantienen intencionalmente en su lengua original. Numerosos testimonios muestran que ya en el siglo IV los fieles parecen entender el *amen* simplemente como una fórmula que señala el fin de la plegaria, y no como la aclamación que responde a una doxología.

Como para toda aclamación, más importantes que la comprensión del significado eran su efecto y su función. El público que hoy en una sala de concierto francesa o americana pronuncia la aclamación "*bravo*", puede no conocer el sentido exacto y la gramática del término italiano (que, de hecho, queda inalterado aunque se dirija a una mujer o a más personas), pero sabe perfectamente el efecto que la aclamación debe producir. Ella recompensa al actor o al virtuoso y, a su vez, lo obliga a reaparecer en escena. Los que conocen el mundo del espectáculo sostienen, así, que los actores tienen necesidad de los aplausos como de un nutriente. Esto significa que, en la esfera de las doxologías y las aclamaciones, el aspecto semántico del lenguaje es desactivado y los términos utilizados parecen girar por un instante en el vacío; sin embargo, precisamente por esto, adquieren su peculiar, casi mágica eficacia: producir la gloria.

א *Muchas veces se ha señalado que, en los* Evangelios*, Jesús usa el* amen *de un modo que no tiene paralelos ni en el* Antiguo Testamento *ni en la literatura rabínica, es decir, no como responsorio, sino al inicio de sus afirmaciones, en expresiones del tipo:* Amen amen légo ymîn… *[*en verdad, en verdad les digo*] (en la Vulgata:* Amen amen dico vobis*).*

Es posible divisar en este uso particular algo así como una consciente inversión mesiánica de la aclamación en afirmación; de la doxología que aprueba y repite a una posición que, al menos en apariencia, innova y transgrede.

8.20. Entre los manuscritos que Mauss dejó incompletos al morir, se encuentra un estudio sobre la noción de alimento (*anna*) en los *Brâhmanas*, la parte teológica de los *Vedas*. Entre las nociones –a la vez "curiosamente abstractas y sorprendentemente imprecisas" (Mauss 2, p. 1)– inventadas por los brahmanes de la época védica, la de nutriente tiene, según Mauss, un rango primordial. Ya en el *Rig-veda* uno de los fines del sacrificio es obtener el nutrimento, el jugo y la fuerza que los alimentos contienen; y, entre los dioses, hay dos de ellos que tienen como atributo principal precisamente el de nutrirse: "Agni, el dios del fuego, que se nutre del combustible, e Indra, el dios bebedor de *soma*, que se nutre del sacrificio de esta ambrosía (*amrita*), esencia de la inmortalidad" (*ibid*., pp. 3-4). Pero en los *Brâhmanas,* la doctrina del alimento alcanza una consistencia teológica y "cuasi filosófica" (p. 18). *Anna* ya no es más el alimento de este o aquel dios, es "el nutrimento en general, *anna* en sí, *annadya*, lo comestible y la posesión de lo comestible" (p. 8). *Annadya* se convierte así en una de las cualidades que define el *kshatra* [chatria], el poder real. Y no sólo el rey, al que le son ofrecidos los sacrificios, se convierte en el "señor del alimento", sino que también vemos nacer poco a poco en

la India un verdadero y preciso "culto del nutrimento", que tiene el carácter de un culto público, en el curso del cual el nutrimento "deviene objeto de una especie de divinización" (p. 14). *Anna*, despojándose de sus cualidades materiales, se convierte en el principio de la vida, la fuerza que mantiene y aumenta la vida, "casi se podría decir que el nutriente es el soplo, el espíritu vital" (p. 20). En cuanto principio viviente y esencia activa y espiritual, el alimento puede ser común tanto a los hombres como a los dioses y "el sacrificio mismo no es más que el nutriente de los dioses" (p. 24), del que participan y del que también extraen nutrimento los hombres. Y es precisamente desarrollando esta idea de alimento que Mauss reconstruye cómo se forma, por encima del panteón de las personas divinas, la idea de Prajapati, "una existencia única, cósmica, de un Dios, macho y primogénito, a la vez sacrificio y ofrenda" (p. 28). En la última página, justo antes de que el manuscrito se interrumpa bruscamente, al describir la función cultual de Prajapati, Mauss parece evocar de manera intencional, sin nombrarlo nunca, el sacrificio cristiano: el cuerpo de Prajapati es "la materia de la comida universal [...] la hostia suprema de la que vive todo este mundo", el dios-nutrimento que, diciendo "no hay otro alimento que yo", se ofrece en sacrificio por la vida de sus criaturas (p. 29). "La esencia divina –concluye Mauss– era entonces, desde este punto de vista, un alimento, el alimento mismo. El Dios era la comida" (*ibid.*).

Entre los papeles que se refieren al estudio incompleto sobre el alimento en los *Brâhmanas*, se encuentra un

breve artículo, en el que la teoría de *anna* experimenta un desarrollo inesperado: "Anna-Viraj". V*iraj* es una forma métrica védica compuesta por tres piezas de diez sílabas (el título podría expresarse, entonces, como *El himno-nutriente*). Los *Brâhmanas* le reconocen precisamente a esta forma métrica una esencial y específica virtud nutritiva. "El ideal de los brahmanes era componer un ser viviente, pájaro, animal u hombre de sexo masculino con una colección de himnos y cantos, y ofrecer este supremo alimento místico al dios que come y crea el mundo" (Mauss 3, p. 594). Aquí lo decisivo es que el himno, *viraj*, no produce simplemente el alimento, *es* en sí mismo alimento. Por esto, para asegurar a toda costa la presencia del nutrimento, en los ritos se utilizará mantras compuestos en este metro y, si faltara alguno, se trasladarán prosódicamente en la forma de *viraj* versos y fórmulas que no son tales. "Pausas arbitrarias después de cada diez sílabas, interrupciones con gritos musicales repetidos diez veces, todo tipo de recursos bárbaros o refinados se utilizan para obligar en el lecho de Procusto de *viraj* cantos destinados a ser cantados de otras formas" (*ibid.*, p. 595). El nexo entre la forma métrica y su carácter nutritivo es tan esencial que los teólogos brahmanes afirman sin reservas que si se canta el himno en la forma de *viraj*, "esto es porque *viraj* tiene diez sílabas, porque *viraj* es nutrimento" (p. 597). Se trata de un nexo tan íntimo, que Mauss, en el escrito incompleto sobre la noción de nutrimento, llega a sugerir que precisamente las especulaciones sobre el *anna*-alimento podrían permitir comprender el sentido de la estructura

prosódica de los *Veda*: "Estos himnos, cantos, metros, estas cosas expresadas a través de números, estos números, estos gestos ritmados, palabras eufémicas, gritos que significan el nutriente y que están dispuestos, unos con respecto a otros, como el alimento es dispuesto en el cuerpo o cerca de él, todo forma parte de un sistema del que podremos encontrar la explicación sólo cuando hayamos hecho la historia de las ideas y los símbolos concernientes al alimento" (Mauss 2, pp. 15-16).

En la teología de los *Brâhmanas*, los dioses se alimentan de himnos, y los hombres, que entonan ritualmente *viraj*, les proveen de este modo su nutrimento (e indirectamente también el propio). Esto permite, acaso, arrojar una luz inesperada sobre la esencia de la liturgia. Así como en el sacrificio eucarístico el dios que se ofrece en alimento a los hombres sólo puede hacerlo en el contexto de un canon doxológico, así, en los *Brâhmanas* la forma métrica del himno debe ser fijada ritualmente, ya que ella constituye el nutriente del dios. Y viceversa.

8.21. Que el fin último de la palabra sea la celebración es un tema recurrente en la tradición poética de Occidente. Y en esta, la forma específica de la celebración es el himno. El término griego *hymnos* deriva de la aclamación ritual que se gritaba en el matrimonio: *hymén* (muchas veces seguido por *hyménaios*). Este no corresponde a una forma métrica definida, sino que desde los más antiguos testimonios en los llamados himnos homéricos se refiere sobre todo al canto

en honor a los dioses. Tal es, en todo caso, su contenido en la himnología cristiana, que conoce un imponente florecimiento al menos a partir del siglo IV, con Efrén en Siria, Ambrosio, Hilario y Prudencio entre los latinos, Gregorio de Nacianzo y Sinesio en la iglesia oriental. En este sentido, Isidoro establece su definición a través de tres rasgos: la alabanza, el objeto de la alabanza (Dios) y el canto:

> Hymnus est canticus laudantium, quod de Graeco in Latino laus interpretatur, pro eo quod sit carmen laetitiae et laudis. Proprie autem hymni sunt continentes laudem Dei. Si ergo sit laus et non sit Dei, non est hymnus; si sit et laus et Dei laus, et no cantetur, no est hymnus. Si ergo et in laudem Dei dicitur et cantatur, tunc est hymnus.
>
> ("El himno es el canto del que alaba, que en griego significa 'alabanza', porque es un canto de regocijo y alabanza. Pero son himnos en sentido propio los que contienen la alabanza de Dios. Si, por lo tanto, hay alabanza pero no de Dios, no es un himno; si hay alabanza de Dios, pero no es cantada, no es un himno. Si en cambio es en alabanza de Dios y también es cantada, sólo entonces es un himno", Is., *Or.*, 6, 19, 17.)

A partir de finales de la Edad Media, la himnología sagrada entra en un proceso de irreversible decadencia. La oración *Alabanzas de las criaturas* de Francisco, aunque no pertenece del todo a la tradición de la himnodia, constituye su último gran ejemplo y, a su vez, sella su final.

La poesía moderna, aunque con llamativas excepciones, sobre todo en la poesía alemana (y en la italiana con los *Inni sacri* [*Himnos sacros*] de Manzoni), es en general más elegíaca que hímnica.

Un caso particular en la poesía del siglo XX es el de Rilke, quien en efecto ha disfrazado una intención inconfundiblemente hímnica bajo la forma de la elegía y el lamento. A esta contaminación, a este intento espurio de aferrar una forma poética muerta, se debe probablemente el aura de sacralidad casi litúrgica que circunda desde siempre las *Elegías de Duino.* Su carácter himnológico en sentido técnico es evidente desde el primer verso, que interpela a las jerarquías angélicas ("¿Quién, si yo gritara, me oiría entre las filas / de los ángeles?"), es decir precisamente a aquellos que deben compartir el himno con los hombres ("Nosotros cantamos la doxología para compartir la himnodia [*koinonoì tês hymnodías… genómetha*] con las filas angélicas", escribe Cirilo de Jerusalén en sus *Catequesis* (Cyr., *Cat. M*., p. 154). Los ángeles son hasta el fin los interlocutores privilegiados del poeta, a los que les dirige aquel canto de alabanza ("el mundo alaba al ángel", Rilke, 9, 53, p. 96), que ellos cantan con él ("Que yo […] cante júbilo y gloria a los ángeles concordes [*zustimmenden Engeln*], que adhieren al canto", *ibid*., 10, 1-2, p. 98). Y en los *Sonetos a Orfeo*, que Rilke consideraba "coesenciales" a las *Elegías* y casi una especie de exégesis esotérica de ellas, enuncia claramente la vocación himnológica (esto es, de celebración) de su poesía: ("Rühmen, das ists!", "¡Celebrar, eso es!", 7, 1, p. 116). El octavo soneto provee así la clave

del título elegíaco de sus himnos: la lamentación (*Klage*) sólo puede existir en la esfera de la celebración ("Nur im Raum der Rühmung darf die Klage / gehn…", 8, 1-2, p. 118), así como en la décima elegía, el himno traspasa con igual necesidad hacia la esfera del lamento.

En un proyecto de prefacio para una edición de las *Elegías* que jamás vio la luz, Furio Jesi –quien dedicó a la lectura de Rilke estudios ejemplares–, invirtiendo la disposición habitual de la crítica a ver en las *Elegías* un contenido doctrinal excepcionalmente rico, se pregunta si tiene sentido hablar en este caso de un "contenido". Jesi propone poner entre paréntesis el contenido doctrinal de las *Elegías* (que, por lo demás, es una especie de compilación de los lugares comunes de la poesía rilkiana) y leerlas más bien como recursos retóricos para retener al poeta más acá del silencio. El poeta quiere hablar, pero lo que en él debe hablar es lo incognoscible. Por eso

> el habla que resuena no tiene ningún contenido: es pura voluntad de habla. El contenido de la voz del secreto que resuena no es más que el hecho de que "el secreto habla". Para que esto ocurra, es necesario que las modalidades de habla sean vaciadas de todo contenido, y lo sean en términos totales, para concluir en un punto toda la actividad pasada, todas las palabras pronunciadas. De aquí que en el contexto de las *Elegías* se organice la multitud de lugares comunes rilkeanos, incluso los más antiguos. Pero de allí, también, la necesidad de que exista alguna sede en la cual hacer confluir los contenidos de estos *topoi*, para que en las

Elegías ellos puedan resonar en el vacío… [Jesi, p. 118.]

La definición de Jesi de las *Elegías* como poesía que no tiene nada que decir, como pura "aseveración del núcleo asemántico de la palabra" (*ibid.*, p. 120) vale, en realidad, para el himno en general; define la intención más propia de toda doxología. En el punto en que coincide perfectamente con la gloria, la alabanza no tiene contenido, culmina en el "amén" que no dice nada, que sólo confirma y concluye lo ya dicho. Y lo que las *Elegías* lamentan y, a su vez, celebran (según el principio por el cual sólo en la esfera de la celebración puede darse el lamento) es precisamente la irremediable ausencia de contenido del himno, el hecho de que la lengua gire en el vacío como forma suprema de la glorificación. El himno es la desactivación radical del lenguaje significante, la palabra que se hace absolutamente inoperosa y que, sin embargo, se mantiene como tal en la forma de la liturgia.

א *En los últimos años de su producción poética, entre 1800 y 1805, Hölderlin compone una serie de poesías, muchas veces fragmentarias e incompletas, que tradicionalmente aparecen con el nombre de "himnos". Estas son himnos en sentido técnico, porque su contenido concierne esencialmente a los dioses y a los semidioses (estos últimos toman aquí de algún modo el lugar de los ángeles). Sin embargo, con un desplazamiento decisivo, lo que estos himnos celebran no es la presencia de los dioses, sino su adiós. Los himnos tardíos de Hölderlin son, entonces, el reverso simétrico de las elegías de Rilke: mientras estas son himnos disfrazados de elegías, Hölderlin escribe, en*

cambio, elegías en forma de himnos. Esta sobria inversión, esta irrupción de la elegía en un contexto extraño, se señala en la métrica dividiendo el ritmo propio de la himnodia. La particular, feroz fragmentación prosódica que caracteriza los himnos de Hölderlin no ha escapado de la atención de los críticos. Precisamente para subrayar esta ruptura de la estructura sintáctica, Adorno tituló Parataxis *su lectura de la última producción poética de Hölderlin. Norbert von Hellingrath, que en 1913 había dado a conocer la primera edición póstuma filológicamente cuidada de Hölderlin, registraba esta ruptura prosódica de modo más atento. Él retoma de la filología alejandrina –en particular de Dionisio de Halicarnaso– la distinción poetológica entre* armonia austera *y* armonia glaphyra *(conexión austera –cuyo modelo era Píndaro– y conexión elegante –lit. cava, de* glaphy, *"gruta") y la traduce en términos modernos como* harte *y* glatte Fügung, *articulación dura y articulación suave. En su comentario a la traducción hölderliniana de los fragmentos de Píndaro, escribe: "Podemos expresar esta terminología griega como articulación dura y articulación suave y constatar que ella se realiza por el carácter duro o suave de la articulación sintáctica entre los elementos singulares en los tres estratos paralelos del poema: el ritmo de las palabras, el* melos *y el sonido" (Hellingrath, pp. 20-21). Lo que define la articulación dura no es, entonces, tanto la parataxis en sí misma, sino el hecho de que, en ella, las palabras singulares se aíslan de su contexto semántico hasta constituir una especie de unidad autónoma, mientras que, en la articulación suave, las imágenes y el contexto sintáctico subordinan y conectan más palabras. "La articulación dura*

hace todo para exaltar la palabra misma, imprimiéndola en el oído de quien escucha, arrancándola en la medida de lo posible del contexto asociativo de las imágenes y los sentimientos a los que pertenecía” (ibid., *p. 23).*

No se podría caracterizar más efectivamente la prosodia fragmentada y casi la aprosodia de los últimos himnos de Hölderlin. Aquí las palabras singulares –a veces también de las simples conjunciones como aber, *“pero”– se aíslan y se cierran tan celosamente sobre sí mismas, que la lectura del verso y las estrofas no es más que un sucederse de escansiones y cesuras donde todo discurso y todo significado parecen hacerse pedazos y contraerse en una especie de parálisis a la vez prosódica y semántica. En este* staccato *del ritmo y del pensamiento, el himno exhibe la elegía –es decir, el lamento por la despedida de los dioses o, más bien, por la imposibilidad del himno– justamente como único contenido. Se puede definir “hímnica” a esta tendencia áspera de la poesía al aislamiento de las palabras, que los alejandrinos llamaron también “estilo desligado”. Ella se apoya en el hecho de que toda doxología se dirige en última instancia a la celebración del nombre, es decir, a la pronunciación y a la repetición de los nombres divinos. En el himno, todos los nombres tienden a aislarse y a desemantizarse en nombres propios divinos. En este sentido, toda poesía presupone el himno –por más remota que sea la distancia que lo separa de él–, y es posible sólo sobre el fondo o en el horizonte de los nombres divinos. La poesía es, así, un campo de tensiones recorrido por las dos corrientes de la* armonia austera *y de la* armonia glaphyra *y en cuyos extremos polares están, por una parte, el himno, que celebra el nombre, y, por la otra, la elegía,*

es decir el lamento por la imposibilidad de proferir los nombres divinos. Fragmentando el himno, Hölderlin despedaza los nombres divinos y, a su vez, despide a los dioses.

Dentro de la poesía moderna, el aislamiento hímnico de la palabra encuentra en Mallarmé su formulación extrema. Mallarmé marcó de manera duradera la poesía francesa, confiándole una genuina intención hímnica a una inaudita exasperación de la armonia austera*. Ella desarticula y despedaza a tal punto la estructura métrica del poema, que este estalla literalmente en un puñado de nombres desligados y diseminados sobre la hoja. Aislada en una "suspensión vibrante" de su contexto sintáctico, las palabras, restituidas a su estatuto de* nomina sacra*, se exiben ahora, escribe Mallarmé, como "ce qui ne se dit pas du discours", como lo que en la lengua resiste tenazmente al discurso del sentido. Este estallido hímnico del poema es el* Coup de dés [Golpe de dados]*. En esta irrecitable doxología, el poeta, con un gesto al mismo tiempo iniciático y epilogante, ha constituido la lírica moderna como liturgia ateológica (o, más bien, teoalógica), con respecto a la cual la intención celebratoria de la elegía de Rilke parece decididamente atrasada.*

8.22. La especial relación que liga la gloria con la inoperosidad es uno de los temas recurrentes de la economía teológica que hemos tratado de reconstruir. En la medida en que nombra el fin último del hombre y la condición que sigue al Juicio Universal, la gloria coincide con el cese de toda actividad y de toda obra. Ella es lo que queda cuando

la máquina de la *oikonomía* divina ha alcanzado su cumplimiento, y las jerarquías y los ministerios angélicos se han vuelto completamente inoperosos. Mientras en el infierno todavía está en función algo así como una administración penal, el paraíso no sólo no conoce gobierno, sino que además ve cesar toda escritura, toda lectura, toda teología, hasta toda celebración litúrgica –excepto la doxología, excepto el himno de gloria–. La gloria ocupa el lugar de la inoperosidad postjudicial; ella es el *amen* eterno en el que se resuelve toda obra y toda palabra divina y humana.

En el judaísmo, la inoperosidad como la dimensión más propia tanto de Dios como del hombre encuentra una imagen grandiosa en el sábado. En efecto, la fiesta por excelencia de los judíos tiene su fundamento teológico en el hecho de que en el séptimo día se declara sagrada, no la obra de la creación, sino el cese de toda obra. (*Gen.*, 2, 2-3; *Ex.*, 20, 11). La inoperosidad nombra así lo que es más propio de Dios ("Sólo a Dios le es realmente propio el ser inoperoso [*anapaúesthai*]"; Phil., *Cher.*, 90; "El sábado, que significa inoperosidad [*anápausis*], es de Dios", *ibid.*, 87) y, a su vez, el objeto de la espera escatológica ("no entrarán en mi inoperosidad [*eis tèn katápausin mou*]", *Ps.*, 94, 11).

En las cartas paulinas, en particular en la *Epístola a los Hebreos*, el tema escatológico de la inoperosidad es introducido precisamente a través de un *midrash* sobre *Ps.*, 94, 11. Pablo (o quienquiera sea el autor de la carta) llama "sabatismo" (*sabbatismos, Heb.*, 4, 9) a la inoperosidad y la beatitud que le esperan al pueblo de Dios:

> Tememos que, mientras permanece todavía la promesa de entrar en su inoperosidad [*katapausis*], alguno de ustedes sea excluido de ella. También nosotros, en efecto, como aquellos, hemos recibido la buena noticia; pero a ellos no les favoreció la palabra oída, porque ellos no estaban unidos por la fe a los que habían escuchado. Entramos en la inoperosidad nosotros que hemos creído, como ha dicho: "así he jurado en mi ira, no entrarán en mi inoperosidad", aunque las obras hayan estado cumplidas desde la creación del mundo. Él ha dicho el séptimo día: "Y en el séptimo día Dios cesó todas sus obras". Y además: "no entrarán en mi inoperosidad". Ya que entonces algunos entran en ella y los que en primer lugar recibieron el anuncio no entraron a causa de su desobediencia, Dios ha fijado de nuevo un día, hoy, diciendo por boca de David: "hoy, si oyeran mi voz, no endurecerían vuestros corazones". Si Josué los hubiera introducido en la inoperosidad, Dios no habría hablado de otro día. Entonces permanece un sabatismo para el pueblo de Dios. El que entra en su inoperosidad, deja todas sus obras como Dios las suyas. [*Heb.*, 4, 9-10.]

El nexo que Pablo, desarrollando un motivo bíblico y rabínico, establece entre condición escatológica, sábado e inoperosidad marca profundamente la concepción cristiana del Reino. En su comentario a la *Epístola a los Hebreos*, Juan Crisóstomo identifica sin reservas inoperosidad, sabatismo y Reino de los Cielos: "Pablo no dice sólo inoperosidad, sino sabatismo, que es un nombre propio,

llamando de este modo sabatismo al reino" (*Hom. Heb.*, 6, 3, *PG*, 63); "¿Qué es la inoperosidad [*katápausis*], si no es el reino de los cielos [*basíleia tôn ouranôn*] del que el sábado es imagen y figura [*eikón kaì týpos*]?" (*ibid.*, 6, 1). El sabatismo nombra la gloria escatológica que, en su esencia, es inoperosidad. Las *Homilías Clementinas*, un texto fuertemente influido por tradiciones judeo-cristianas, definen al propio Dios como sábado e inoperosidad. En un pasaje teológicamente densísimo, después de haberle atribuido a Dios el nombre "nada" (*tò oudén*) y de haberlo acercado al vacío, el autor escribe: "Y este es el misterio del sábado [*tò hebdómados mystérion*]; él es en efecto la inoperosidad de todas las cosas [*tôn holôn anápausis*]" (*Hom.*, 17, 10, 1, *PG*, 2, 9). Y aún en el Pseudo Dionisio, en el pasaje que hemos citado sobre la himnología, están estrechamente unidos gloria, himnodia e inoperosidad, y los himnos de los ángeles son definidos "lugares divinos de la teárquica [divina] inoperosidad [*theîoi tópoi tês thearchikês... katapaúseos*]" (*C. H.*, 7, 57, *PG*, 3, 211).

En Agustín, esta temática se vuelve un problema, mejor dicho, el problema teológico supremo: el del sábado eterno ("sabbatum non habens vesperam", "el sábado sin ocaso"). En *La Ciudad de Dios* –obra en la que Agustín lleva a cabo su meditación más intensa sobre teología y política–, le dedica un pasaje sublime donde enuncia el problema en toda su simplicidad: "¿Qué harán los beatos en su cuerpo inmortal y espiritual" [*Quid acturi sint in corporibus immortalibus atque spiritalibus sancti?*] (*Civ.*, 22, 29). Agustín se da cuenta de que no se puede hablar

aquí específicamente ni de "acción" ni de *otium* y que el problema de la inoperosidad final de las criaturas supera tanto la inteligencia de los hombres como la de los ángeles. Lo que está en cuestión aquí es "la paz de Dios, que, como dice el apóstol, supera toda inteligencia" (*ibid.*).

Para Agustín, la visión de esta "paz" es tan difícil de pensar que, por una parte, se preocupa por precisar que ella no será sólo intelectual, porque veremos a Dios con los sentidos de nuestro cuerpo glorioso; y por otra, olvida que está en cuestión, justamente, una "paz" y parece creer que en el sábado eterno veremos a Dios gobernar un nuevo cielo y una nueva tierra (*ibid.*). Pero enseguida vuelve al problema decisivo, el de la naturaleza impensable de la inoperosidad de los beatos. Se trata de un estado que no conoce ni acedia (*desidia*) ni necesidad (*indigentia*), y cuyos movimientos, que incluso es imposible siquiera imaginar, estarán de todos modos plenos de gloria y decoro (*ibid.*, 22, 30). Para esta beata inoperosidad, que no es un hacer ni un no hacer, él no encuentra al final otra expresión adecuada que un "devenir sábado" de los resucitados, en el que estos se identifican con Dios:

> Allí se realizará: "Sean inoperosos y vean que yo soy Dios [*vacate et videte quoniam ego sum Deus*]". Y será realmente el sábado inmenso, que no conoce ocaso [...] También nosotros seremos sábado, cuando estemos saciados de su bendición y de su santificación. Allí inoperosos [*vacantes*] veremos que él es Dios [...] Entonces perfeccionados por una gracia más alta seremos inoperosos eternamente

[*vacabimus in aeterno*], viendo que es Dios, llenos de él porque él será todo en todos. [*Ibid.*]

Aquí, en el balbuceante intento por pensar lo impensable, Agustín define la condición final como un sabatismo elevado a la potencia, un hacer descansar el sábado en el sábado, un resolverse de la inoperosidad en la inoperosidad:

Entonces Dios será inoperoso en el sábado cuando vuelva inoperoso en sí mismo aquel mismo sábado que nosotros seremos [*cum eundem diem septimum, quod nos erimus, in se ipso Deofaciet requiescere*] […] y este será nuestro sábado, cuyo fin no conocerá ocaso, sino sólo el día del Señor, casi un eterno octavo día […] Allí seremos inoperosos [*vacabimus*] y veremos, veremos y amaremos, amaremos y alabaremos. Esto será en el fin sin fin. ¿Cuál otro será nuestro fin, si no llegar al reino que no tiene fin? [*Ibid.*]

Y sólo en este punto, en la plena gloria del sábado, donde nada está de más y nada puede faltar, Agustín puede concluir la obra y pronunciar su amén:

Con la ayuda de Dios he pagado la deuda de esta larga obra. A aquellos para los que es poco o demasiado, que me perdonen; a los que les parezca suficiente, den conmigo gracias a Dios. *Amen.* [*Ibid.*]

8.23. Si la condición postjudicial coincide con la gloria suprema ("*vera ibi gloria erit*", *ibid.*) y si la gloria en los siglos de los siglos tiene la forma de un sábado eterno, lo que nos queda ahora por interrogar es precisamente el sentido de esta intimidad entre gloria y sabatismo. Al comienzo y al final del poder más alto, según la teología cristiana, hay una figura no de la acción y del gobierno sino de la inoperosidad. El misterio inenarrable –que la gloria, con su luz deslumbrante, debe ocultar a la mirada de los *scrutatores maiestatis* [escrutadores de la majestad]– es el de la divina inoperosidad, de lo que Dios hace antes de crear el mundo y después de que el gobierno providencial del mundo ha llegado a su fin. Lo que no se puede pensar y no se puede mirar no es el *kabod* sino la majestad inoperosa que este vela con la niebla de sus nubes y el esplendor de sus insignias. La gloria, tanto en teología como en política, es justamente lo que toma el lugar de aquel vacío impensable que es la inoperosidad del poder; y, sin embargo, esta indecible vacuidad es precisamente lo que nutre y alimenta el poder (o mejor, lo que la máquina del poder transforma en nutrimento). Esto significa que el centro del dispositivo gubernamental, el umbral en el cual Reino y Gobierno continuamente se comunican y continuamente se distinguen, está en realidad vacío, sólo es sábado y *katapausis*. Sin embargo, esta inoperosidad es tan esencial para la máquina, que ella debe ser asumida y mantenida a toda costa en su centro bajo la forma de la gloria.

En la iconografía del poder tanto profano como religioso, esta vacuidad central de la gloria, esta intimidad

entre majestad e inoperosidad, ha encontrado un símbolo ejemplar en la *hetoimasía toû thronoû*, es decir en la imagen del trono vacío.

La adoración de un trono vacío tiene orígenes antiguos y se encuentra ya mencionada en las *Upanishad*. En la Grecia micénica, el trono encontrado en la llamada sala del trono en Cnosos es, según los arqueólogos, un objeto de culto y no un asiento destinado al uso. El relieve de la Villa Medici en Roma, que representa un trono vacío visto de frente y sobre el cual se encuentra una corona torreada, parece testimoniar un culto del trono en el ámbito de los rituales de la Magna Mater (Picard, p. 11). Un culto del trono con fines políticos sobre el que estamos bien informados en época histórica es el del trono vacío de Alejandro, instituido en el 319-312 en Cyinda por Éumenes, comandante en jefe de las tropas macedonias en Asia. Diciendo que actuaba inspirado por el propio Alejandro, quien se le había aparecido en un sueño, Éumenes hizo preparar la tienda real y colocar en su centro un trono áureo vacío, sobre el cual apoyaron la corona, el cetro y la espada del difunto monarca. Delante del trono vacío, había un altar, sobre el cual los oficiales y los soldados esparcían incienso y mirra, antes de efectuar la *proskýnesis* [inclinación] ritual, como si Alejandro estuviera presente.

El primer testimonio de esta costumbre oriental en Roma está en la *sella curulis* –el asiento que correspondía a los magistrados republicanos en el ejercicio de su función– que el senado le atribuye a César y que se exponía vacía en los juegos, adornada de una corona áurea recubierta

de piedras preciosas. En la época de los Augustos, tanto los testimonios escritos como las imágenes reproducidas en las monedas muestran que el asiento dorado del *divus Iulius* [divino Julio] era expuesto constantemente en los juegos. Sabemos que Calígula había hecho poner en el Capitolio un trono vacío, delante del cual los senadores debían efectuar la *proskýnesis.* Alföldi reproduce monedas que muestran con claridad que, bajo Tito y Domiciano, las *sellae* vacías de los emperadores, con una corona apoyada, se habían transformado en tronos cultuales muy parecidos a los *pulvinaria* y a los *lectisternia* sobre los que estaban representados los dioses. Y Dión Casio (72, 17, 4) nos informa que en los teatros se preparaba para Cómodo, tanto si estaba presente como ausente, un trono áureo con la piel de león y la maza, símbolos de Hércules.

Pero el significado cultual del trono vacío alcanza su cumbre en el ámbito cristiano, en la grandiosa imagen escatológica de la *hetoimasía toû thronoû*, que adorna los arcos triunfales y los ábsides de las basílicas paleocristianas y bizantinas. Así el mosaico del arco de Sixto III en Santa María Mayor en Roma (siglo V) muestra un trono vacío recubierto de piedras de diversos colores, sobre el cual se apoyan una almohada y una cruz; junto a él se entreven un león, un águila, una figura humana alada, fragmentos de alas y una corona. En la iglesia de San Prisco, en Capua, otro mosaico representa el trono vacío entre un toro alado y un águila, sobre el cual se apoya un rollo cerrado por siete sellos. En la basílica bizantina de la Assunta en Torcello, la *hetoimasía* en el mosaico del Juicio Universal

exhibe el trono con la cruz, la corona y el libro sellado, flanqueado en lo alto por los serafines con seis alas y, a cada lado, dos grandes figuras angélicas. En Mistra, en la iglesia de San Demetrio, un fresco del siglo XIII presenta el trono vacío como suspendido en el cielo, cubierto por un paño purpúreo y circundado por seis ángeles que aclaman; un poco más hacia arriba, en un rombo de transparencia cristalina, un libro, un ánfora, un cándido pájaro y un toro negro.

Los historiadores generalmente interpretan la imagen del trono como un símbolo de la realeza, tanto divina como profana. "El valor del trono –escribe Picard– no aparece nunca con tanta fuerza como cuando el trono está vacío" (Picard, p. 1). La interpretación, en sí ciertamente simplista, podría ser desarrollada en el sentido de la teoría de Kantorowicz sobre los "dos cuerpos" del rey, que sugiere que el trono y las otras insignias de la realeza se refieren más bien a la función y a la *dignitas* que a la persona del soberano.

Una explicación semejante no puede, sin embargo, dar cuenta del trono vacío en la *hetoimasía* cristiana. Esta debe ser restituida ante todo a su contexto escatológico, que deriva de *Apoc*., 4, 1-11. Aquí el apóstol ha reunido inseparablemente el paradigma originario de toda doxología litúrgica cristiana con una visión escatológica que retoma motivos de las alucinadas profecías de *Is*., 6, 1-4 y de *Ez*., 1, 1-28. De ambos deriva la imagen del trono, sobre el cual en Isaías está sentado YHWH y en Ezequiel, una "figura con rasgos humanos"; de Ezequiel, los cuatro "vivientes" con semblantes de león, de toro, de hombre y

de águila (que, a partir de Ireneo, serán identificados con los evangelistas); de Isaías, el canto del *trisagion* ("santo santo santo es el señor Dios omnipotente") que hace aquí su primera aparición en una doxología cristiana. Es decisivo, no obstante, que mientras en el texto apocalíptico aparece sentado sobre el trono un ser anónimo "similar en aspecto a la piedra de jaspe y a la cornalina", en las representaciones de la *hetoimasía toû thronoû* el trono está absolutamente vacío –más allá del libro (que está a la "derecha del sentado"), la corona y, más tarde, los símbolos de la crucifixión–.

En el griego de los *Setenta*, el vocablo *hetoimasía* –así como la forma verbal *hetoimázo* y el adjetivo *hétoimos*– es un término técnico que, en los *Salmos*, se refiere al trono de YHWH: "El Señor ha preparado en el cielo su trono" (*Sal.*, 102, 19); "justicia y juicio son la *hetoimasía* de tu trono" (*Sal.*, 88, 15); "Listo (*hétoimos*) está desde siempre tu trono" (*Sal.*, 92, 2). *Hetoimasía* no significa el acto de preparar o de poner a punto algo, sino el hecho de que el trono está listo. El trono ya está listo desde siempre y desde siempre espera la gloria del Señor. Según el judaísmo rabínico, el trono de la gloria es, como hemos visto, una de las siete cosas que YHWH ha creado antes de la creación del mundo. En el mismo sentido, en la teología cristiana el trono está listo desde la eternidad porque la gloria de Dios es coeterna con respecto a él. *El trono vacío no es, entonces, un símbolo de la realeza, sino de la gloria.* La gloria precede la creación del mundo y sobrevive a su fin. Y el trono está vacío no sólo porque la gloria, aun coincidiendo con la esencia divina, no se identifica con ella, sino también

porque ella es, íntimamente, inoperosidad y sabatismo. El vacío es la figura soberana de la gloria.

8.24. El dispositivo de la gloria encuentra su cifra perfecta en la majestad del trono vacío. Su objetivo es capturar dentro de la máquina gubernamental –para que se constituya en el motor secreto de esta– aquella impensable inoperosidad que constituye el misterio último de la divinidad. Y la gloria es tanto gloria objetiva, que exhibe la inoperosidad divina, como glorificación, en la cual también la inoperosidad humana celebra su sábado eterno. El dispositivo teológico de la gloria coincide aquí con el dispositivo profano; y de acuerdo con la intención que ha guiado nuestra investigación, nos valdremos de él como paradigma epistemológico para alcanzar el arcano central del poder.

Empezamos a comprender por qué la doxología y el ceremonial son tan esenciales para el poder. Lo que en ellos está en cuestión es la captura y la inscripción de la inoperosidad central de la vida humana en una esfera separada. La *oikonomía* del poder pone firmemente en su centro, en forma de fiesta y de gloria, lo que aparece a sus ojos como la inoperosidad del hombre y de Dios, inoperosidad que no se puede mirar. La vida humana es inoperosa y sin objetivo, pero precisamente esta *argía* y esta ausencia de objetivo hacen posible la operosidad incomparable de la especie humana. El hombre se ha consagrado a la producción y al trabajo porque en su esencia está totalmente privado de obra,

porque él es por excelencia un animal sabático. Y así como la máquina de la *oikonomía* teológica sólo puede funcionar si inscribe en su centro un umbral doxológico en el que Trinidad económica y Trinidad inmanente se relacionan de manera incesante y litúrgica (es decir política), así el dispositivo gubernamental funciona porque ha capturado en su centro vacío la inoperosidad de la esencia humana. Esta inoperosidad es la sustancia política de Occidente, el nutriente glorioso de todo poder. Por esto, la fiesta y la ociosidad vuelven a aflorar continuamente en los sueños y en las utopías políticas de Occidente y también continuamente naufragan en ellas. Estas utopías son los restos enigmáticos que la máquina económico-teológica abandona en los bordes de la civilización y sobre los cuales los hombres vuelven a interrogarse una y otra vez, de forma inútil y nostálgica. Nostálgica, porque parecen contener algo que pertenece de manera íntima a la esencia humana; inútil, porque no son en realidad otra cosa que las escorias del combustible inmaterial y glorioso que el motor de la máquina ha quemado en su giro incesante.

א *La idea de una inoperosidad constitutiva de la humanidad como tal ha sido presentada brevemente por Aristóteles en un pasaje de la* Ética a Nicómaco *(1097b). En el momento de definir la felicidad como objeto último de la ciencia política, Aristóteles plantea el problema de cuál es "la obra del hombre" (*tò érgon toû anthropoû*) y evoca la idea de una posible inoperosidad de la especie humana:*

> Como para el flautista, para el escultor y para todo artesano, y en general, para todos los que tienen una obra [*érgon*] y una actividad [*prâxis*], lo bueno y el bien parecen consistir en esta obra, así debería ser también para el hombre, suponiendo que para él haya algo así como una obra. ¿O bien se tendrá que decir que para el carpintero y para el zapatero hay una obra y una actividad, y ninguna en cambio para el hombre, que ha nacido sin obra [*argós*]?

*La idea se deja de lado enseguida y la obra del hombre es identificada con aquella "operosidad" (*enérgeia*) particular que es la vida según el* lógos. *Pero la relevancia política del tema de una inoperosidad esencial del hombre como tal no se le había escapado a Averroes, quien hace de la potencia y no del acto del pensamiento el carácter específico de la especie humana; y tampoco a Dante, quien en el* De monarchia *(1, 3) lo ubica en el centro de su doctrina de la multitud.*

8.25. Quizás ahora podemos intentar contestar las preguntas que, sin haber sido formuladas nunca explícitamente, han acompañado desde el principio nuestra arqueología de la gloria: "¿Por qué el poder necesita de la inoperosidad y de la gloria? ¿Qué cosa tan esencial hay en ellas que el poder debe inscribirlas a toda costa en el centro vacío de su dispositivo gubernamental? ¿De qué se alimenta el poder? Y más aun: ¿es posible pensar la inoperosidad por fuera del dispositivo de la gloria?

Si, continuando la estrategia epistemológica que ha orientado nuestra investigación, reformulamos las primeras tres preguntas sobre el plano de la teología, la respuesta que les da tanto el judaísmo como el *Nuevo Testamento* es unívoca: *chayye ʿolam*, *zoé aiônios*, vida eterna. Estos sintagmas nombran ante todo lo que les corresponde a los justos como recompensa en el eón futuro. En este sentido, *zoé aiônios* aparece por primera vez en los *Setenta* como traducción de *chayye ʿolam* en *Dan.*, 12, 2, donde se lee que "muchos de los que duermen en el polvo se despertarán, unos a la vida eterna y los otros a la vergüenza y a la infamia eterna". "Eterno", como es evidente tanto en el judío *ʿolam*, que indica el mundo divino y la realidad escatológica, como en el griego *aión* ("el *aión* –escribe Damasceno– ha sido creado antes del cielo y del tiempo"), no tiene aquí sólo un significado temporal, sino que designa una cualidad especial de la vida, más precisamente, la transformación que la vida humana padece en el mundo por venir. El judaísmo helenístico la define, por lo tanto, "vida verdadera" (*alethiné zoé*: Phil., *Leg.*, 1, 32), "vida incorruptible" (*áphthartos zoé*, Phil., *Gig.*, 15; *Fug.*, 59) o también "vida despreocupada" (*zoé amérimnos*). La tradición rabínica describe esta vida futura en oposición a la vida presente y, a su vez, en una extraña contigüidad con ella, es decir, como una desactivación de las funciones biológicas y del instinto malvado: "En el mundo futuro no existirán el comer y el beber, y tampoco la generación y la reproducción. No habrán comercios y tráficos, peleas, envidia ni hostilidad; los justos se sentarán con sus

coronas en la cabeza y se confortarán en el resplandor de la *Shejiná*" (Talmud, b *Ber.*, 17a).

La corona, que los justos llevan sobre la cabeza, deriva de la diadema que corresponde al *imperator* triunfante y al atleta como signo de victoria, y expresa la cualidad gloriosa de la vida eterna. Este mismo símbolo de una "corona de la gloria" (*stéphanos tês dóxes*) o de una "corona de la vida" (*stéphanos tês zoês*) se vuelve en el *Nuevo Testamento* un término técnico para designar la gloria de los beatos: "Sé fiel hasta la muerte y te daré la corona de la vida" (*Apoc.*, 2, 10); "Recibiréis la corona de la gloria que no se marchita" (*1 Pe.*, 5, 4); "Recibirá la corona de la vida" (*St.*, 1,12).

Pablo utiliza muchas veces este símbolo para describir la condición escatológica de los justos, comparados con los atletas que corren en una competición ("Ellos reciben una corona que se marchita, nosotros una corona incorruptible": *1 Cor.*, 9, 25; "He luchado en la competición, he terminado la carrera, he conservado la fe. Me espera la corona de la justicia, que el Señor me dará en aquel día": *2 Tim.*, 4, 7-8). El tema de la vida eterna no indica sin embargo para él sólo una condición futura, sino la cualidad especial de la vida en el tiempo mesiánico (*ho nyn kairós*, el tiempo-de-ahora), es decir la vida en Jesús el mesías ("la vida eterna por Jesús el mesías nuestro Señor" *Rom.*, 5, 21). Esta vida está signada por una dimensión especial de inoperosidad que anticipa de algún modo en el presente el sabatismo del Reino: el *hos mé*, el "como si no". Así como el mesías ha llevado a cabo y, a su vez ha hecho inoperosa la ley (el verbo del que Pablo se sirve para expresar la relación entre

el mesías y la ley –*katargeîn*– significa literalmente "volver *árgos*", inoperosa), así el *hos mé* mantiene y, a su vez, desactiva en el tiempo presente todas las condiciones jurídicas y todos los comportamientos sociales de los miembros de la comunidad mesiánica:

> Les digo, entonces, hermanos, el tiempo se ha contraído; el resto es para que los que tengan mujer, vivan como si no [*hos mé*] tuvieran, los que lloran como si no llorasen, y los que tienen alegría como si no tuvieran alegría, y los que compran como si no poseyesen y los que usufructúan del mundo como si no lo usasen. Porque la apariencia de este mundo pasa. [*1 Cor.*, *7. 29-32.*]

En el signo del "como si no", la vida no puede coincidir consigo misma y se escinde en una vida que vivimos (*vitam quam vivimus,* el conjunto de los hechos y los acontecimientos que definen nuestra biografía) y una vida por la cual y en la cual vivimos (*vita qua vivimus,* lo que hace a la vida vivible, le da un sentido y una forma). Vivir en el mesías significa precisamente anular y hacer inoperosa en cada instante y en cada aspecto la vida que vivimos, hacer aparecer en ella la vida por la que vivimos, que Pablo llama la "vida de Jesús" (*zoé toû Iesoû* –¡*zoé,* no *bíos*!–): "En efecto, nosotros los vivientes estamos siempre consignados a la muerte a causa de Jesús, para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne", *2 Cor.*, 4, 11. La vida mesiánica es la imposibilidad de la vida de coincidir con una forma predeterminada, la anulación de todo *bíos*

para abrirlo a la *zoé toû Iesoû.* Y la inoperosidad que aquí tiene lugar no es simple inercia o reposo, sino que por el contrario, es la operación mesiánica por excelencia.

En el eón futuro, cuando los justos entren en la inoperosidad de Dios, la vida eterna se coloca decididamente para Pablo bajo el signo de la gloria. El célebre pasaje de *1 Cor.*, 15, 35-55 –cuya interpretación dará tanto trabajo a los teólogos, desde Orígenes hasta Tomás– no dice en realidad otra cosa que esto: que el cuerpo de los justos resucitará en la gloria y será transformado en la gloria y en el espíritu incorruptible. Lo que en Pablo intencionalmente se deja indeterminado y genérico ("Se siembra en la infamia, se resucita en la gloria; se siembra en la debilidad, se resucita en la fuerza; se siembra un cuerpo animal, resucita un cuerpo espiritual") es articulado y desarrollado por los teólogos como una doctrina del cuerpo glorioso de los beatos. Según un dispositivo que ya nos es familiar, a la doctrina de la vida mesiánica se la sustituye por la de la vida gloriosa, que aísla la vida eterna y su inoperosidad en una esfera separada. La vida, que volvía inoperosa toda forma, ahora, en la gloria, se vuelve ella misma una forma. Impasibilidad, agilidad, sutileza y claridad se convierten así en las características que definen, según los teólogos, la vida del cuerpo glorioso.

8.26. En el escolio a la proposición 36 del libro V de la *Ética,* Spinoza evoca inesperadamente la idea de gloria a propósito del amor de la mente hacia Dios. La proposición

había mostrado que el amor intelectual de la mente por Dios no es más que el mismo amor con el cual Dios se ama a sí mismo y que, entonces, el amor de la mente por Dios no es diferente del amor de Dios por los hombres. En este punto, el escolio desarrolla una teoría de la gloria que moviliza y condensa en pocas y vertiginosas líneas los motivos teológicos del *kabod* judío y de la *dóxa* cristiana:

> Por esto conocemos claramente en qué consiste nuestra salvación, o sea nuestra beatitud o libertad: en el amor constante y eterno hacia Dios, o sea en el amor de Dios hacia los hombres. Y este amor o beatitud en las Sagradas Escrituras es llamado con razón "gloria". Ya que, sea que este amor se refiera a Dios, sea que se refiera a la mente, este se puede llamar con justeza aquiescencia del alma, que en verdad no se distingue [...] de la gloria. En efecto, en tanto se refiere a Dios, el amor es una beatitud –me sea lícito todavía servirme de este vocablo– acompañada por la idea de sí, tal como esta también es una beatitud, en tanto se refiere a la mente.

Llevando al extremo la correspondencia entre gloria y glorificación, gloria interna y gloria externa, la gloria nombra un movimiento interno al ser de Dios, que procede tanto de Dios hacia los hombres como de los hombres hacia Dios. Pero no sólo eso. También encontramos aquí reafirmada con fuerza en un sentido especial la conexión sabática entre gloria e inoperosidad (*menuchah, anápausis, katápausis* –aquí aparece con el término, desconocido en

latín clásico, *acquiescientia*–). Es más, inoperosidad y gloria son la misma cosa: "acquiescientia […] revera a gloria […] non distinguitur".

Para comprender plenamente el sentido de esta radicalización del tema de la gloria y de la inoperosidad, es preciso volver a la definición de la *acquiescientia* contenida en la demostración de la proposición 52 del libro IV. "La aquiescencia en sí mismos –escribe Spinoza– es una beatitud nacida del hecho de que el hombre se contempla a sí mismo y a su potencia de obrar". ¿Qué significa aquí que el hombre "se contempla a sí mismo y a su potencia de obrar"? ¿Qué es una inoperosidad que consiste en contemplar la propia potencia de obrar? ¿Y cómo entender en esta perspectiva la inoperosidad "que no se distingue de la gloria"?

Ya Filón había escrito que la inoperosidad de Dios no significa inercia o ausencia de praxis, sino una forma del obrar que no implica sufrimiento ni fatiga:

> En efecto sólo Dios es, entre todos los seres, inoperoso [*anapauómenon*], llamando inoperosidad no a la apraxia –ya que por naturaleza la causa de todas las cosas es activa y nunca deja de hacer las cosas más bellas– sino la actividad [*enérgeian*] sin sufrimiento, con mucha facilidad [*eumáreia*] y sin ninguna fatiga [*aponotáten*]. Del sol, de la luna, del cielo entero y del cosmos, en tanto no son dueños de sí y son movidos y transportados continuamente, es lícito decir que sufren. Y de su fatiga la prueba más clara son las estaciones del año […]

> Dios, por su naturaleza, no está sujeto a fatiga. Quien no participa de la debilidad, aunque hace todas las cosas, no dejará nunca por toda la eternidad de ser inoperoso; por esto sólo a Dios le es propio ser inoperoso. [*Cher.*, 26, 87-90.]

Spinoza llama "contemplación de la potencia" a una inoperosidad interna, por así decir, a la propia operación, una "praxis" *sui generis* que consiste en volver inoperosa toda potencia específica de obrar y de hacer. La vida, que contempla la (propia) potencia de obrar, se vuelve inoperosa en todas sus operaciones, vive sólo la (su) vivilidad. Escribimos "propia" y "su" entre paréntesis, porque sólo a través de la contemplación de la potencia, que vuelve inoperosa toda *enérgeia* específica, se hace posible algo así como la experiencia de un "propio" y de un "sí". El sí, la subjetividad, es lo que se abre como una inoperosidad central en toda operación, como la viv-*ilidad* de toda vida. En esta inoperosidad, la vida que vivimos es sólo la vida a través de la cual vivimos, sólo nuestra potencia de obrar y de vivir, nuestra obra-*bilidad* y nuestra viv-*ilidad*. El *bíos* coincide aquí sin residuos con la *zoé.*

Se comprende entonces la función esencial que la tradición de la filosofía occidental le ha asignado a la vida contemplativa y a la inoperosidad: la praxis específicamente humana es un sabatismo que, volviendo inoperosas las funciones específicas de lo viviente, las abre en sus posibilidades. Contemplación e inoperosidad son, en este sentido, los operadores metafísicos de la antropogénesis,

que liberando al hombre viviente de su destino biológico o social, lo asignan a aquella dimensión indefinible que estamos acostumbrados a llamar política. Contraponiendo la vida contemplativa a la vida política como dos *bíoi* (*Pol.*, 1324a), Aristóteles ha hecho que por mucho tiempo tanto la política como la filosofía perdieran su rumbo y, a su vez, ha diseñado el paradigma sobre el cual se modelaría el dispositivo economía-gloria. Lo político no es ni un *bíos*, ni una *zoé*, sino la dimensión que la inoperosidad de la contemplación, desactivando las praxis lingüísticas y corpóreas, materiales e inmateriales, incesantemente abre y asigna al viviente. Por esto, en la perspectiva de la *oikonomía* teológica de la que hemos trazado aquí la genealogía, nada es más urgente que incluir la inoperosidad en los propios dispositivos. *Zoé aiônios*, vida eterna, es el nombre de este centro inoperoso de lo humano, de esta "sustancia" política de Occidente que la máquina de la economía y de la gloria intenta continuamente capturar en su propio interior.

ℵ *Un modelo de esta operación que consiste en hacer inoperosas todas las obras humanas y divinas es el poema. La poesía es precisamente aquella operación lingüística que vuelve inoperosa la lengua –o en términos de Spinoza, el punto en el que la lengua, que ha desactivado sus funciones comunicativas e informativas, descansa en sí misma, contempla su potencia de decir y se abre, de este modo, a un nuevo posible uso–. Justamente* La vita nuova *o los* Cantos *de Dante son la contemplación de la lengua italiana; la sextina de Arnaut Daniel, la contemplación de la lengua provenzal; los himnos*

de Hölderlin o los poemas de Bachmann, la contemplación de la lengua alemana; Les Iluminations, *la contemplación de la lengua francesa… Y el sujeto poético no es el individuo que ha escrito estas poesías, sino aquel sujeto que se produce en el punto en el que la lengua se ha vuelto inoperosa y ha devenido, en sí y para sí, puramente decible.*

Aquello que la poesía cumple para la potencia de decir, la política y la filosofía deben cumplirlo para la potencia de obrar. Volviendo inoperosas las operaciones económicas y biológicas, ellas muestran qué cosa puede *el cuerpo humano, lo abren a un nuevo y posible uso.*

א *Sólo en la perspectiva abierta por esta genealogía del gobierno y de la gloria, la decisión de Heidegger de plantear como problema metafísico extremo la cuestión de la técnica adquiere su significado propio y, a su vez, muestra sus límites. El* Ge-stell*, que Heidegger define como la esencia de la técnica, la "completa ordenabilidad de todo lo que está presente" (Heidegger 2, p. 54), la actividad que dispone y acumula las cosas y a los propios hombres como recursos (*Bestand*), no es de hecho sino aquello que, en el horizonte de nuestra investigación, ha aparecido como la* oikonomía*, es decir, el dispositivo teológico del gobierno del mundo. La ordenabilidad (*Bestellbarkeit*) no es otra cosa que la gubernamentalidad; es aquello que, sobre el plano teológico, se presenta como lo que debe ser ordenado y dirigido hacia la salvación, se dispone, sobre el plano de la técnica, como recurso subsistente para el* Ge-stell. *El término* Ge-stell *corresponde perfectamente (no sólo en su forma: el alemán* stellen *equivale a poner) al término latino*

dispositio*, que traduce el griego* oikonomía*. El* Ge-stell *es el dispositivo del gobierno del mundo integral y absoluto.*

*Aquí se mide, sin embargo, la insuficiencia del intento heideggeriano de abordar el problema de la técnica. En tanto la técnica no es, en sí, "nada técnico" (*ibid.*, p. 57), sino que es la figura epocal del develamiento-velamiento del ser, ella reposa, en última instancia, sobre la diferencia ontológica, precisamente del mismo modo que, en la teología, la economía-gobierno se funda en la economía trinitaria. Por lo tanto, el problema de la técnica no es algo que puedan decidir los hombres, y el rechazo del mundo que adviene en la* Ge-stell *es el "misterio supremo del ser" (*ibid.*, p. 107), así como el "misterio de la economía" es el más íntimo misterio de Dios. Por esto los hombres no pueden más que corresponder (*entsprechen*) a este misterio en una dimensión en la cual la filosofía parece convertirse en la religión, que en su mismo nombre (*Kehre*) repite el término técnico conversión (en alemán,* Bekehrung*). La salvación (*Rettung*), que crece en el peligro de la técnica, no significa una acción, sino un conservar la esencia, un custodiar (*in die Hut nehmen*), un salvaguardar (*waheren*) (p. 102).*

Heidegger no puede resolver el problema de la técnica porque no llega a restituirlo a su locus *político. La economía del ser, su develarse epocalmente en un velarse, es –como la economía teológica– un arcano político que corresponde al ingreso del poder en la figura del Gobierno. Y política es la operación que lleva a cabo este misterio; la que desactiva y vuelve inoperoso el dispositivo técnico-ontológico. La política no es la custodia del ser y de lo divino sino, en el ser y en lo divino, aquella operación que desactiva y cumple su economía.*

Umbral

La investigación que nos ha conducido de la *oikonomía* a la gloria puede, al menos provisionalmente, detenerse aquí. Ella nos ha transportado a las proximidades del centro de la máquina que la gloria reviste con su esplendor y con sus cantos.

La función política esencial de la gloria, de las aclamaciones y de las doxologías parece hoy en decadencia. Ceremonias, protocolos y liturgias existen aún por todas partes, y no sólo donde sobreviven las instituciones monárquicas. En los recibimientos y en las ceremonias solemnes, el presidente de la república continúa siguiendo reglas protocolares, para cuya observancia se delegan funcionarios especiales; el pontífice romano todavía se sienta sobre la *cathedra Petri* o sobre la silla gestatoria y viste ornamentos y tiaras, de cuyo significado los fieles generalmente han perdido la memoria.

Sin embargo, en líneas generales, ceremonias y liturgias tienden hoy a simplificarse; las insignias del poder se reducen al mínimo exponente; las coronas, los tronos y los cetros se conservan en las vitrinas de los museos o de los tesoros; y las aclamaciones, que tanta importancia han tenido para la función gloriosa del poder, parecen estar desapareciendo en todas partes. Pero en definitiva no están tan lejos los tiempos en que, en el ámbito de lo que Kantorowicz llamaba *the emotionalism* [el emocionalismo] de los regímenes fascistas, las aclamaciones desarrollaban una función decisiva en la vida política de algunos grandes

Estados europeos: quizá nunca una aclamación en sentido técnico fue pronunciada con tanta fuerza y eficacia como *Heil Hitler* en la Alemania nazi o *Duce duce* en la Italia fascista. Sin embargo estos gritos fragorosos y unánimes que resonaban ayer en las plazas de nuestras ciudades parecen hoy parte de un pasado lejano e irrevocable.

¿Pero es realmente así? En 1928, cuando retoma en su *Teoría de la Constitución* el tema del ensayo *Referendo y propuesta de ley por iniciativa popular*, escrito el año anterior, Schmitt precisa el significado constitutivo de las aclamaciones en el *derecho* público y lo hace precisamente en el capítulo dedicado al análisis de la "doctrina de la democracia".

> Pueblo es un concepto que sólo se vuelve existente en la esfera de la publicidad [*Öffentlichkeit*]. El pueblo aparece sólo en la publicidad, produciendo así la esfera pública. Pueblo y publicidad coexisten: ningún pueblo sin publicidad y ninguna publicidad sin pueblo. Y precisamente el pueblo produce la publicidad con su presencia. Sólo el pueblo efectivamente reunido y presente es pueblo y produce la publicidad. En esta verdad está basada la justa opinión implícita en la célebre tesis de Rousseau, según la cual el pueblo no puede ser representado. No puede ser representado porque tiene que estar presente, y sólo algo ausente, no presente, puede ser representado. Como pueblo presente, efectivamente reunido, existe en la democracia pura con el máximo grado posible de identidad: en la democracia griega como *ekklesía* en el mercado; en el foro romano; como tropa reunida o ejército; como asamblea

> de los electores suizos [...] Sólo el pueblo efectivamente reunido es pueblo y sólo el pueblo efectivamente reunido puede hacer lo que es específicamente propio de la actividad de este pueblo: puede aclamar, es decir expresar con un simple grito su aprobación o su rechazo, gritar viva o abajo, saludar con júbilo a un jefe o un proyecto, hacer un viva al rey o a cualquier otro, negar la aclamación con el silencio o el murmullo [...] En cuanto el pueblo está efectivamente reunido, no importa con qué fin (excepto que aparezca como un grupo de intereses organizados), más o menos como ocurre en las manifestaciones en la calle, en las fiestas públicas, en los teatros, en el hipódromo, en el estadio, este pueblo aclamante está presente y tiene, al menos potencialmente, una dimensión política. [Schmitt 4, pp. 319-320.]

El aporte específico de Schmitt no consiste aquí sólo en que vincula indisolublemente la aclamación con la democracia y con la esfera pública, sino también en que individualiza las formas en que ella puede existir en las democracias contemporáneas, en las cuales "la asamblea del pueblo presente y toda clase de aclamación se han vuelto imposibles". En las democracias contemporáneas, la aclamación sobrevive, según Schmitt, en la esfera de la opinión pública; y únicamente partiendo del nexo constitutivo pueblo-aclamación-opinión pública es posible restituir sus derechos al concepto de publicidad, hoy "tan desdibujado, pero esencial para toda la vida política y en particular para la democracia moderna" (*ibid.*, p. 320):

> *La opinión pública es la forma moderna de la aclamación.* Ella es, quizás, una forma difusa y su problema no está resuelto ni desde el punto de vista sociológico ni desde el punto de vista del derecho público. Pero su esencia y su significado político se encuentran precisamente en el hecho de que ella puede ser entendida como aclamación. No hay ninguna democracia y ningún Estado sin opinión pública, como no hay ningún Estado sin aclamación. [*Ibid.*, p. 323.]

Por cierto, Schmitt es consciente de que, desde esta perspectiva, la manipulación de la opinión pública podría ocasionar riesgos esenciales para la democracia. Pero según el principio por el cual el criterio último de la existencia política de un pueblo es su capacidad de distinguir al amigo del enemigo, cree que mientras aquella capacidad exista, tales riesgos no son decisivos:

> En toda democracia hay siempre partidos, oradores y demagogos –desde los *próstatai* de la democracia ateniense hasta los *bosses* de la democracia americana–, además de prensa, *filmes* y otros métodos de manipulación psicotécnica de las grandes masas, que no se dejan someter a una disciplina completa. Existe por lo tanto siempre el peligro de que fuerzas sociales invisibles e irresponsables dirijan la opinión pública y la voluntad del pueblo. [*Ibid.*, p. 324.]

La clave aquí no es tanto la particular adscripción de la aclamación –un elemento que parece pertenecer sobre

todo a la tradición del autoritarismo– a la tradición genuinamente democrática: esto ya estaba presente en el ensayo de 1927. Más interesante aun es la indicación según la cual la esfera de la gloria –cuyo significado y cuya arqueología hemos intentado resconstruir– no desaparece en las democracias modernas, sino que simplemente se desplaza hacia otro ámbito, el de la opinión pública. Si esto es cierto, el problema hoy tan debatido de la función política de los medios masivos en las sociedades contemporáneas adquiere un nuevo significado y una nueva urgencia.

En 1967, con un diagnóstico cuya precisión hoy nos parece por demás evidente, Guy Debord constataba la transformación a escala planetaria de la política y de la economía capitalista en "una inmensa acumulación de espectáculos", en los que la mercancía y el capital mismo asumen la forma mediática de la imagen. Si conjugamos los análisis de Debord con la tesis schmittiana de la opinión pública como forma moderna de la aclamación, todo el problema del actual dominio espectacular de los medios masivos sobre todo aspecto de la vida social aparece en una dimensión nueva. Aquí está en cuestión nada menos que una nueva e inaudita concentración, multiplicación y diseminación de la función de la gloria como centro del sistema político. Lo que en una época estaba confinado a las esferas de la liturgia y los ceremoniales, se concentra en los medios masivos y, a la vez, a través de ellos, se difunde y penetra a cada instante y en cada ámbito de la sociedad, tanto público como privado. La democracia contemporánea es una democracia basada integralmente en la gloria,

es decir en la eficacia de la aclamación, multiplicada y diseminada por los medios masivos más allá de toda imaginación (que el término griego para gloria –*dóxa*– sea el mismo que designa hoy la opinión pública es, desde este punto de vista, algo más que una coincidencia). Como ocurría ya en las liturgias profanas y eclesiásticas, este supuesto "fenómeno democrático originario" es una vez más capturado, orientado y manipulado bajo las formas, y según las estrategias, del poder espectacular.

Comenzamos ahora a entender mejor el sentido de las actuales definiciones de la democracia como *government by consent* [gobierno por consentimiento] o *consensus democracy* [democracia consensual] y la transformación decisiva de las instituciones democráticas que ellas implican. En 1994, con motivo de la sentencia del Tribunal Federal alemán que rechazaba un recurso de inconstitucionalidad contra la ratificación del tratado de Maastricht, tuvo lugar en Alemania un debate entre un ilustre constitucionalista, Dieter Grimm, y Jürgen Habermas. En un breve ensayo (con un título significativamente interrogativo *Braucht Europa eine Verfassung?*, "¿Necesita Europa una Constitución?") que intervenía en la discusión –entonces particularmente viva en Alemania– entre quienes creían que los tratados que habían llegado a la integración europea ya tenían valor de constitución formal y quienes sostenían, en cambio, la necesidad de un documento constitucional en sentido propio, el jurista subrayaba la heterogeneidad insalvable entre los tratados internacionales, que tienen su fundamento jurídico en los acuerdos entre Estados, y

la constitución, que presupone un acto constituyente del pueblo. Grimm escribe:

> Una constitución en el sentido pleno del término debe necesariamente provenir de un acto del pueblo o al menos atribuido al pueblo, a través del cual este se autoconfiere la capacidad de actuar políticamente. Esta fuente le falta por completo al derecho comunitario primario, que no proviene de un pueblo europeo, sino de los singulares Estados miembros y depende de estos incluso para su entrada en vigencia. [Grimm, p. 353.]

Grimm no sentía ninguna nostalgia por el modelo del Estado nacional o por una comunidad nacional cuya unidad se presupone de algún modo de manera sustancial o "radicada en una etnia" (*ibid.*, p. 365). Pero él no podía no hacer notar que la falta de una opinión pública europea y de una lengua común hacía, al menos por el momento, imposible la formación de algo así como una cultura política común.

Esta tesis, que reflejaba de modo coherente los principios del derecho público moderno, coincidía sustancialmente con la posición de aquellos sociólogos como Lepsius que, más o menos en los mismos años, incluso distinguiendo entre *ethnos* (la colectividad nacional basada en la descendencia y la homogeneidad) y *demos* (el pueblo como "nación de los ciudadanos"), habían afirmado que Europa no posee todavía un *demos* común y no puede por lo tanto constituir un poder europeo políticamente legítimo.

A esta concepción de la relación necesaria entre pueblo y constitución, Habermas opone la tesis de una soberanía popular completamente emancipada de un sujeto-pueblo sustancial (constituido por "miembros de una colectividad físicamente presentes, participantes e implicados") y resuelta integralmente en las formas comunicativas privadas de sujeto que, según su idea de la publicidad, "regulan el flujo de la formación política de la opinión y de la voluntad" (Habermas, p. XXXIX). Una vez que la soberanía popular se disuelve y licua en tales procedimientos comunicativos, no sólo el lugar simbólico del poder no puede ser ocupado por nuevos símbolos identitarios, sino que disminuyen también las objeciones de los constitucionalistas a la posibilidad de que algo así como un "pueblo europeo" –entendido de manera correcta, es decir, comunicativa– pueda existir.

Es sabido cómo, en los años siguientes, se procedió efectivamente a la redacción de una "constitución europea", con la inesperada consecuencia –que debería haberse previsto– de que fue rechazada por el "pueblo de los ciudadanos" que habría tenido que ratificarla y de cuyo poder constituyente ella no era ciertamente expresión. El hecho es que, si a Grimm y a los teóricos del nexo pueblo-constitución, se les podía objetar que ellos todavía remitían a presupuestos comunes (la lengua, la opinión pública), a Habermas y a los teóricos del pueblo-comunicación se les podía objetar, no sin buenos argumentos, que ellos terminaban por depositar el poder político en las manos de los expertos y de los medios masivos.

Lo que nuestra investigación nos ha mostrado es que el Estado holístico basado en la presencia inmediata del pueblo aclamante y el Estado neutralizado resuelto en las formas comunicativas sin sujeto se oponen sólo en apariencia. Ellos no son más que las dos caras del mismo dispositivo glorioso en sus dos formas: la gloria inmediata y subjetiva del pueblo aclamante y la gloria mediática y objetiva de la comunicación social. Como debería ser evidente hoy, pueblo-nación y pueblo-comunicación, incluso en la diversidad de sus comportamientos y de sus figuras, son los dos rostros de la *dóxa*, que, como tales, se entrelazan y se separan continuamente en las sociedades contemporáneas. En este entrecruzamiento, los teóricos "democráticos" y laicos de la acción comunicativa corren el riesgo de encontrarse al lado de los pensadores conservadores de la aclamación, como Schmitt y Peterson. Pero este es, precisamente, el precio que deben pagar las elaboraciones teóricas que creen poder prescindir de las precauciones arqueológicas.

Una investigación genealógica sumaria es también capaz de demostrar que el *government by consent* y la comunicación social sobre la que en última instancia descansa el consenso remiten, en realidad, a las aclamaciones. La primera vez que el concepto de *consensus* aparece en un contexto técnico de derecho público es un pasaje crucial de las *Res gestae Augusti*, donde Augusto resume brevemente la concentración de los poderes constitucionales en su persona: "*In consulatu sexto et septimo, postquam bella*

civilia extinxeram, per consensum universorum potitus rerum omnium (En mis consulados sexto y séptimo, después de haber aplacado las guerras civiles, a través del consenso de todos, asumí todo el poder)". Los historiadores del derecho romano se han interrogado sobre el fundamento iuspublicístico de esta extraordinaria concentración de poderes; Mommsen y Kornemann, por ejemplo, creen que ella no se fundaba tanto en la función de triunviro, sino sobre una especie de estado de excepción (*Notsstandkommando)* (Kornemann, p. 336). Sin embargo, es singular que Augusto no sólo la funda inequívocamente sobre el consenso ("*per consensum universorum*"), sino que inmediatamente antes precisa de qué manera ese consenso se había manifestado: "*Bis ovans triumphavi, tris egi curulis triumphos et appellatus sum vicies et semel imperator* (Dos veces recibí el honor de la ovación, tres veces celebré el triunfo curul y veintiuna veces he sido aclamado emperador)". Para un historiador como Mommsen, que nunca había escuchado hablar de "acción comunicativa", no era fácil, por cierto, remitir la noción de consenso a un fundamento iuspublicístico; pero si se entiende el nexo esencial que lo liga a la aclamación, el consenso puede ser definido sin dificultad, parafraseando la tesis schmittiana sobre la opinión pública, como "la forma moderna de la aclamación" (poco importa que la aclamación sea expresada por una multitud físicamente presente, como en Schmitt, o por el flujo de los procedimientos comunicativos, como en Habermas). En todo caso, la democracia consensual, que Debord llamaba "sociedad del espectáculo" y que es

tan apreciada por los teóricos de la acción comunicativa, es una democracia gloriosa, en la cual la *oikonomía* se resuelve integralmente en la gloria, y la función doxológica, emancipándose de la liturgia y de los ceremoniales, se absolutiza en una medida inaudita y penetra en todo ámbito de la vida social.

La filosofía y la ciencia de la política han omitido plantear las preguntas que aparecen como decisivas cada vez que se analizan, en una perspectiva genealógica y funcional, las técnicas y las estrategias del gobierno y del poder: ¿de dónde extrae nuestra cultura –mitológica y fácticamente– el criterio de la politicidad? ¿Cuál es la sustancia –o el procedimiento, o el umbral– que permite otorgarle a algo un carácter propiamente político? La respuesta que nuestra investigación sugiere es: la gloria, en su doble aspecto, divino y humano, ontológico y económico, del Padre y del Hijo, del pueblo-sustancia o del pueblo-comunicación. El pueblo –real o comunicacional– al que de algún modo el *government by consent* y la *oikonomía* de las democracias contemporáneas deben remitir inevitablemente es, en esencia, aclamación y *dóxa.* Si luego, como hemos tratado de mostrar *in limine*, la gloria recubre y captura como "vida eterna" aquella praxis particular del hombre viviente que hemos definido inoperosidad; y si es posible, como se anunciaba al final de *Homo sacer I*, pensar la política –más allá de la economía y de la gloria– a partir de una desarticulación inoperosa tanto del *bíos* como de la *zoé*, esto es lo que queda como tarea para una investigación futura.

Apéndice

La economía de los modernos

1. La ley y el milagro

1.1. En la segunda mitad del siglo XVII, la cuestión de la providencia asume en Francia las formas que Pascal ridiculiza en sus *Provinciales.* De acuerdo al creciente interés en todos los ámbitos por las prácticas gubernamentales y por la teoría del poder, también el debate entre los teólogos se refiere ahora a los modos a través de los cuales la providencia ejerce su gobierno (y por lo tanto, se refiere a la naturaleza y a la gracia, que son sus principales instrumentos) y a la relación entre el gobierno y los gobernados (en qué medida la providencia obliga a las criaturas racionales y en qué sentido ellas siguen siendo libres con respecto a la gracia que reciben). Según el testimonio de Pascal, lo que divide irreductiblemente a jesuitas, molinistas, tomistas y jansenistas es precisamente la cuestión de la gracia "suficiente" y la gracia "eficaz", es decir, del modo en el que Dios interviene en el gobierno de las causas segundas. Escribe Pascal:

> Su desacuerdo con respecto a la gracia suficiente, se encuentra en esto: que los jesuitas pretenden que hay una gracia dada de modo general a todos los hombres, sometida de tal modo al libre albedrío, que este la vuelve a su antojo eficaz o ineficaz, sin ninguna otra intervención de Dios y, sin embargo, sin que por su parte nada falte para una acción efectiva; por esto llamamos a esta gracia suficiente, porque ya basta por sí sola para actuar. Los jansenistas, por el contrario, creen que no hay ninguna gracia actualmente suficiente que no sea también eficaz, lo que significa que todas aquellas que no determinan la voluntad efectivamente al actuar, son insuficientes, porque dicen que no se actúa nunca sin gracia eficaz. [Pascal 2, 2, pp. 675-676.]

Aunque jesuitas y tomistas estén de acuerdo en condenar a los jansenistas, también entre ellos reina, sin embargo, la más grande confusión en cuanto a la definición de aquel instrumento por excelencia del gobierno providencial que es la gracia (por más suficiente o eficaz que sea). Los tomistas, en efecto, llaman suficiente a una gracia que no es tal, porque no basta para determinar la acción. "Pero esto significa –prosigue Pascal– que todos tienen bastante gracia y nadie la tiene de manera suficiente; es decir, que esta gracia es suficiente, pero no lo es; es suficiente de nombre, pero no de hecho" (*ibid.*, p. 678). "¿Pero a dónde hemos ido a parar?", continúa irónicamente Pascal.

> ¿Qué partido debería tomar? Si niego la gracia suficiente, soy jansenista. Pero si la admito como hacen los jesuitas, de modo que la gracia eficaz ya no es necesaria, soy herético, según vosotros. Y si, como vosotros, la admito, de modo que la gracia eficaz sea necesaria, peco contra el sentido común, y soy un extravagante, dicen los jesuitas. ¿Qué hacer con esta necesidad inevitable en la que me encuentro, de ser extravagante, herético o jansenista? [p. 679.]

Lo que se esconde tras una aparente cuestión terminológica es en verdad el modo mismo de concebir el gobierno divino del mundo y, de modo más o menos consciente, los teólogos en realidad están discutiendo de política. El gobierno providencial del mundo resulta de un difícil equilibrio entre la acción del gobernante (la gracia, en sus varias figuras) y el libre albedrío de los individuos gobernados. Si la posición de Jansenio es inaceptable para la Iglesia, es porque al afirmar que la gracia siempre es eficaz, y por eso invencible, destruye la libertad de los hombres y transforma la acción de la providencia en un gobierno absoluto e impenetrable, que –semejante en esto a los gobiernos de los grandes Estados barrocos, con sus arcanos y sus "razones"– salva a su arbitrio a los elegidos y condena a los otros al castigo eterno.

1.2. En este contexto, Malebranche publica en 1680 –es decir, unos quince años después del encendido debate

suscitado por las *Provinciales*– su *Tratado de la naturaleza y de la gracia.* Aquí él le da una nueva formulación a la doctrina de la providencia general y la providencia especial, de las causas primeras y de las causas segundas, que ejercería una duradera influencia no sólo entre los teólogos, sino también y sobre todo entre los filósofos, a los que el tratado estaba destinado explícitamente ("pour lesquels j'ai écrit le Traité" [para los que escribí el tratado], Malebranche 2, p. 146). Dado que se trata nada menos que de una absolutización del gobierno divino, que transforma radicalmente el sentido de las causas segundas (concebidas ahora como causas ocasionales), es bueno seguir la exposición sintética que Malebranche hace de su doctrina en los *Eclaircissements* [Aclaraciones] agregados al tratado.

El sujeto de la acción providencial es la voluntad divina. Malebranche comienza, entonces, distinguiendo entre voluntad general y voluntad particular:

> Digo que Dios actúa a través de voluntades generales cuando actúa en consecuencia de las leyes generales que él ha establecido. Por ejemplo, digo que Dios actúa en mí a través de las voluntades generales cuando me hace sentir dolor en el momento en que soy pinchado: porque en consecuencia con las leyes generales y eficaces de la unión del alma y el cuerpo establecidas por él, me hace experimentar dolor cada vez que mi cuerpo está mal dispuesto. En el mismo sentido, cuando una bola choca a otra, digo que Dios mueve la segunda con una voluntad general, porque la mueve en consecuencia con

> las leyes generales y eficaces de la comunicación de los movimientos. Habiendo, en efecto, establecido de modo general que, en el momento en el cual dos cuerpos se chocan, el movimiento se dividiría entre ellos según ciertas proporciones, a causa de esta voluntad general, los cuerpos tienen la fuerza de moverse unos a otros. [*Ibid.*, p. 137.]

Se dirá, en cambio, que Dios actúa con una voluntad particular si esta produce sus efectos independientemente de una ley general. Si Dios me hace experimentar el dolor de un pinchazo sin que ninguna causa, dentro o fuera de mí, haya actuado sobre mi cuerpo, y si un cuerpo empieza a moverse sin ser chocado por otro, esto podrá ser el efecto de una voluntad particular, es decir de un milagro.

La estrategia de Malebranche consiste en excluir más o menos completamente de la providencia las voluntades particulares y en reducir el problema del gobierno divino del mundo a los términos de la relación entre la voluntad general y las causas que él define ocasionales (él transforma, entonces, las causas segundas en causas ocasionales).

> Cuando se ve que un efecto se produce inmediatamente después de la acción de una causa *ocasional*, se tendrá que juzgar que el efecto se produce por eficacia de una voluntad general. Un cuerpo se mueve después de haber sido chocado, el choque de los cuerpos es la acción de la causa *ocasional*, entonces el cuerpo se mueve por una voluntad general. Una piedra le cae en la cabeza a un

> hombre y lo mata; y esta piedra cae como todas las otras, es decir, su movimiento se desarrolla aproximadamente según la progresión aritmética 1, 3, 5, 7, 9, etcétera. Digo entonces que la piedra se mueve a causa de una voluntad general, o bien según las leyes de la comunicación de los movimientos, como se puede demostrar fácilmente. [*Ibid.*, p. 139.]

Pero incluso cuando un efecto se produce sin que parezca haber una causa ocasional (si por ejemplo un cuerpo se mueve sin haber sido chocado por otro), tampoco en este caso se puede estar seguros de que haya intervenido una voluntad particular o milagrosa. Se puede suponer, en efecto, que Dios ha establecido una ley general, según la cual los ángeles tienen el poder de mover los cuerpos con su voluntad; la voluntad angélica particular actuará entonces como causa ocasional de la voluntad general de Dios y el mecanismo del gobierno providencial será en todo caso el mismo.

> Se puede, por lo tanto, estar a menudo seguro de que Dios actúa por voluntades generales; pero incluso en los milagros más proclamados no se puede estar seguro de que él actúa a través de voluntades particulares. [*Ibid.*]

El hecho es que, según Malebranche, es más conforme a la sabiduría divina actuar por vías simples y generales que a través de una multiplicidad de voluntades particulares. Llega así a formular una especie de navaja de Ockham

con respecto a los milagros: los milagros, como los entes, *non sunt multiplicanda extra necessitatem* [no hay que multiplicarlos sin necesidad]. Si se ve que la lluvia cae sobre un campo que tenía gran necesidad de ella, no hace falta averiguar si ha caído también sobre los campos cercanos o sobre las calles que no la necesitaban, "ya que no se debe recurrir a los milagros sin necesidad" (*ibid.*, p. 142).

> Desde el momento en que hay más sabiduría en cumplir los propios designios con medios simples y generales que por vías compuestas y particulares [...] se le deberá hacer a Dios el honor de creer que su modo de actuar es general, uniforme, constante y proporcionado a la idea que nosotros tenemos de una sabiduría infinita. [*Ibid.*, p. 143.]

El paradigma del gobierno providencial no es el milagro, sino la ley; no la voluntad particular, sino la general.

Y este también es el único modo razonable para dar cuenta de los males que nos parecen inconciliables con aquellos que suponemos que son los designios de la providencia. Dios ha establecido como ley general que experimentemos una sensación agradable degustando los frutos aptos para nutrir nuestro cuerpo. Si experimentamos aquella misma sensación cuando comemos frutos envenenados, esto no significa que Dios derogue con una voluntad particular la ley que ha establecido; por el contrario,

> dado que un fruto envenenado provoca en nuestro cerebro movimientos parecidos a los producidos por los frutos no

> envenenados, Dios nos proporciona la misma sensación, en conformidad con las leyes generales que ha establecido por la unión del alma y el cuerpo. Del mismo modo, es por una voluntad general que Dios hace que aquellos que han perdido un brazo experimenten sensaciones dolorosas en aquel brazo [...] Y así es seguro que las lluvias inútiles o nocivas para los frutos de la tierra son consecuencias necesarias de las leyes generales de la comunicación de los movimientos, que Dios ha establecido para producir en el mundo los mejores efectos posibles. [*Ibid.*, p. 141.]

La teoría estoica de los efectos colaterales es aquí retomada e inscripta dentro de un gobierno divino del mundo dominado por leyes generales, cuyo orden corresponde perfectamente a lo que las ciencias de la naturaleza están empezando a descifrar en ese preciso momento:

> Un ser sabio debe actuar sabiamente; Dios no puede desmentirse a sí mismo: sus modos de actuar deben tener las mismas características que sus atributos. Ahora bien, Dios conoce todo y prevé todo: su inteligencia no tiene límites, entonces su modo de actuar tendrá que llevar el signo de una inteligencia infinita. Elegir las causas ocasionales y establecer leyes generales para efectuar alguna obra, manifiesta un conocimiento infinitamente más amplio que cambiar a cada instante la propia voluntad y actuar a través de voluntades particulares. Dios ejecuta pues sus designios a través de leyes generales, cuya eficacia está determinada por causas ocasionales.

> Es necesaria una mente más amplia para construir un reloj que funcione por sí solo de modo regular –sea que lo lleve uno consigo, lo deje apoyado o incluso le dé golpes– que para construir uno que no puede funcionar si el que lo ha hecho no cambia algo a cada momento, según la situación en que se encuentra [...] Establecer leyes generales, eligiendo las más simples y, a su vez, las más fecundas, es el modo de actuar digno de aquel cuya sabiduría no conoce límites; por el contrario, actuar con voluntades particulares es prueba de una inteligencia limitada. [*Ibid.*, p. 154.]

Esto no significa, para Malebranche, negar o reducir el poder de la providencia; por el contrario, ahora ella coincide tan perfectamente con el orden del mundo que ya no es necesario distinguirla de la naturaleza; la naturaleza no es otra cosa "que las leyes generales que Dios ha establecido para construir y conservar su obra en los modos más simples, a través de una acción siempre uniforme y constante" (p. 138); cualquier otra concepción de la naturaleza, por ejemplo la de los filósofos paganos, es una "quimera" (*ibid.*). Pero esta naturaleza, en la que "Dios hace todo en cada cosa" (*ibid.*), en la medida en que actúa sólo a través de voluntades y leyes generales, no se distingue en nada de la naturaleza que describe la ciencia moderna. Por esto Fénelon, leyendo el tratado de Malebranche, observa agudamente que "su dios debe coincidir con el orden del mundo", que "no podría violar este orden sin dejar de ser Dios" (Fénelon, p. 342).

1.3. La función que Malebranche le asigna a la cristología en el gobierno providencial es decisiva. Él interpreta la *oikonomía* trinitaria en el sentido de que Jesucristo, después de su sacrificio, en el que ha actuado como causa *meritoria* de la redención, ha sido constituido por el Padre causa *ocasional* de la gracia y, como tal, ejecuta y hace eficaz en los particulares la gracia que Dios ha establecido a través de leyes generales. "Así él aplica y distribuye por sí mismo sus dones, actuando como causa *ocasional.* Él dispone de todo en la casa de Dios, como un hijo predilecto en la casa del padre" (Malebranche 2, p. 144). Él es, entonces, parte integrante de la máquina gubernamental de la providencia, y ocupa en élla el nudo determinante que articula su ejecución en todos los ámbitos y para todos los individuos. En este sentido hay que entender, según Malebranche, tanto la afirmación del Evangelio según la cual a Cristo le ha sido dada "*omnis potestas in coelo et in terra*" (*Matth.*, 28, 18) como la de Pablo, según la cual Cristo es la cabeza de la Iglesia de la que los fieles son los miembros (*Eph.*, 4, 6). Las palabras de Pablo

> no dicen sólo que Jesucristo es la causa *meritoria* de todas las gracias: estas significan distintamente que los cristianos son los miembros del cuerpo del que Jesucristo es la cabeza; que en él crecemos y vivimos una vida enteramente nueva; que a través de su operación interior, *kat'enérgeian* [según su energía], se forma su Iglesia y que, de este modo, él ha sido establecido por Dios como única causa *ocasional*, que, a través de sus diversos deseos

> y sus diversas aplicaciones, distribuye las gracias que Dios, como causa verdadera, les prodiga a los hombres. [Malebranche 2, p. 141.]

Cristo actúa, entonces, como jefe del ejecutivo de una *gubernatio* de la que Dios es el legislador supremo. Pero, así como la *oikonomía* no implicaba división de la divinidad, así la potencia concedida a Cristo no implica una división de la soberanía. Por esto Malebranche puede hablar, con respecto a Cristo, de una "potencia soberana" ("*puissance souveraine de cause occasionnelle*" [potencia soberana de causa ocasional], *ibid.*, p. 148, aunque esta se la haya dado el padre) y, a su vez, definir su función simplemente como "ministerio":

> Jesucristo, en tanto hombre, es la cabeza de la Iglesia, y es el que infunde entre sus miembros la gracia que los santifica. Pero dado que sólo tiene este poder en consecuencia de la ley general que Dios ha establecido en él para cumplir su gran designio, el Templo eterno, se puede decir verdaderamente que es Dios, y sólo Dios, el que da la gracia interior, aunque no la dé en realidad sino a través del *ministerio* de Jesucristo, que determina, como hombre, con sus plegarias y sus deseos, la eficacia de las voluntades divinas. [*Ibid.*, p. 185.]

En este sentido, Cristo es comparado con los ángeles, que en la Biblia, actúan como "ministros de Dios" (p. 183). Tal como los ángeles han dado la Vieja ley, de la que

eran ministros, así Cristo "es el ángel de la Nueva Ley" (p. 186) y, como "ministro" de esta, él ha sido elevado por encima de los ángeles (p. 187).

א *También en Malebranche la definición del papel providencial de los ángeles manifiesta una preocupación "ministerial", es decir, genuinamente gubernamental. Los ángeles no sólo son los enviados y ministros de Dios, sino que además su acción –que coincide con el ámbito tradicionalmente asignado al milagro– proporciona, en el sistema de las leyes o voluntades generales, algo así como el paradigma del estado de excepción, que le permite a Malebranche reformular en nuevos términos su crítica a los milagros. Según Malebranche, en efecto, en el* Antiguo Testamento *hay muchos lugares que testimonian acontecimientos milagrosos, pero estos no tienen que ser interpretados como causados por voluntades particulares de Dios contrarias a sus leyes generales, sino como resultado de una voluntad general, con la que él le ha comunicado a los ángeles su potencia: "Creo poder demostrar con la autoridad de la Sagrada Escritura que los ángeles han recibido de Dios un poder sobre el mundo presente; que Dios ejecuta sus voluntades y, a través de ellas, sus designios, según ciertas leyes generales, de modo que todo lo que aparece milagroso en el* Antiguo Testamento *no prueba para nada que Dios actúe a través de voluntades particulares" (pp. 182-183). Los llamados milagros son, entonces, consecuencia de una ley general con la que Dios les ha concedido a sus ministros angélicos el poder de actuar en aparente violación de otra ley general (por ejemplo, la de la comunicación de los movimientos). La ex-*

cepción es, entonces, no un milagro (una voluntad particular fuera del sistema de las leyes generales), sino el efecto de una ley general que les otorga a los ángeles un poder especial de gobierno. El milagro no está fuera del sistema legal, sino que representa un caso particular en el que una ley es desaplicada para permitir la aplicación de otra ley, con la cual Dios, a los fines del mejor gobierno posible, ha delegado a los ángeles su poder soberano.

La teoría schmittiana del estado de excepción –que incluso suspendiendo la aplicación de algunas normas, no se sitúa por fuera del orden jurídico global– corresponde perfectamente al modelo del poder angélico según el Tratado.

1.4. Lo que está en juego en el tratado es la definición del mejor gobierno posible. La dificultad contra la que se choca esta tarea (la misma que fatiga la mente de Jansenio) es la conciliación de las dos proposiciones en apariencia contradictorias: “Dios quiere que todos los hombres sean salvados”, “No todos los hombres son salvados”. Se trata nada menos que de una oposición en Dios entre la voluntad, que quiere que todos los hombres, incluso el impío, se salven, y la sabiduría, que no puede sino elegir, con este fin, las leyes más simples y generales. El mejor gobierno será por lo tanto aquel que logre encontrar la relación más económica entre voluntad y sabiduría o, como escribe Malebranche, entre la sabiduría (que tiene en la mira el orden y la constancia) y la fecundidad (que exige que la Iglesia sea más amplia y numerosa):

Dios ama a los hombres y quiere que todos ellos sean salvados, quiere santificarlos a todos, quiere que su obra sea bella, que su Iglesia sea la más amplia y la más perfecta. Pero Dios ama infinitamente más su sabiduría, porque la ama invenciblemente, con un amor natural y necesario. No puede dispensarse entonces de actuar en el modo más sabio y más digno de él, no puede no seguir la conducta que corresponde mejor a sus atributos. Pero actuando según las vías más simples y más dignas de su sabiduría, su obra no puede ser más bella y más grande de lo que es. Ya que si Dios hubiera podido, siguiendo vías igualmente simples, hacer su Iglesia más grande y más perfecta de lo que es, esto significaría que, actuando como ha actuado, no quería hacer la obra más digna de sí [...] La sabiduría de Dios, impidiéndole complicar sus vías y hacer milagros a cada instante, lo obliga a actuar de manera general, constante y uniforme: por ello él no salva a todos los hombres, incluso queriendo realmente que ellos se salven. Incluso amando a sus criaturas, no hace por ellas más que lo que su sabiduría le permite hacer; y aunque quiera una Iglesia grande y perfecta, no hace la más grande y más perfecta en absoluto, sino la más grande y perfecta en relación con las vías que son más dignas de él. Ya que, una vez más, Dios forma sus designios sólo comparando los medios con la obra que pueden cumplir. Y cuando ha conocido que hay una relación mejor de sabiduría y fecundidad entre ciertos medios y ciertas obras, entonces, para hablar de modo humano, él toma su decisión, elige sus vías, establece sus decretos. [p. 171.]

Ya Bayle se preguntaba si tales afirmaciones podían estar de acuerdo con las nociones comúnmente admitidas sobre la naturaleza y sobre la omnipotencia del ser supremo. En su *Réponse aux questions d'un provincial* [*Respuesta a las cuestiones de un provincial*], que Leibniz cita en su *Teodicea*, escribe:

> Estas nociones nos muestran que todo lo que no implica contradicción es posible para Dios, y que, en consecuencia, él puede salvar a aquellos hombres que no salva: ¿qué contradicción podría resultar del hecho de que el número de los elegidos fuese más grande de lo que es? Estas nociones nos muestran […] que no hay voluntad que él no pueda cumplir. ¿Cómo explicar, entonces, que él quiere salvar a todos los hombres, y no lo logra? [Leibniz, 2, 223, p. 63.]

En realidad, las tesis de Malebranche se vuelven plenamente comprensibles sólo si se las ubica en su verdadero terreno, que es el del gobierno del mundo. No está en cuestión el problema abstracto de la omnipotencia o de la impotencia de Dios, sino la posibilidad de un gobierno del mundo, es decir de *una relación ordenada entre leyes generales y causas ocasionales particulares.* Si Dios, como titular de la soberanía, actuara de principio a fin según voluntades particulares, multiplicando al infinito sus intervenciones milagrosas, no habría ni gobierno ni orden, sino sólo un caos y, por así decir, un pandemonio de milagros. Por esto, como soberano, él tiene que *reinar* y no *gobernar*,

fijar las leyes y las voluntades generales y dejar al juego contingente de las causas ocasionales y de las voluntades particulares su ejecución más económica:

> Un Dios que conoce todo no debe perturbar la simplicidad de sus vías. Un ser inmutable siempre debe tener una conducta uniforme. Una causa general no debe actuar a través de voluntades particulares. El gobierno de Dios debe llevar el signo de sus atributos, a menos que el orden inmutable y necesario lo obligue a cambiarlo. Porque, con respecto a Dios, el orden es una ley inviolable: él la ama invenciblemente y siempre la preferirá a las leyes arbitrarias con las que ejecuta sus designios. [Malebranche 2, p. 188.]

Pero lo que resulta de la relación entre voluntad general y causas ocasionales, entre Reino y Gobierno, entre Dios y Cristo es una *oikonomía* en donde lo que se juega no es tanto si los hombres son buenos o malos, sino de qué modo la condena de muchos se concilia ordenadamente con la salvación de pocos y la maldad de algunos no es más que el efecto colateral de la bondad de los otros.

ℵ *En la polémica con Bayle, de la que debían nacer sus* Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origene du mal*, Leibniz evoca muchas veces el nombre de Malebranche y se declara de acuerdo con su teoría de las voluntades generales, de la que además reivindica, injustamente o con razón, la paternidad. Escribe:*

> El excelente autor de la *Recherche de la vérité* [Búsqueda de la verdad], pasando de la filosofía a la teología, publicó un bellísimo *Traité de la nature et de la grâce* [Tratado de la naturaleza y la gracia], donde muestra a su modo [...] que los acontecimientos que nacen de la ejecución de las leyes generales no son objeto de una voluntad particular de Dios [...] Estoy de acuerdo con el reverendo padre Malebranche, que dice que Dios hace las cosas del modo más digno de él; pero voy un poco más lejos en lo que concierne a las voluntades generales y particulares. Dado que Dios no hace nunca nada sin razón, incluso cuando actúa milagrosamente, se sigue de ello que él no tiene ninguna voluntad sobre los acontecimientos individuales, que no son más que la consecuencia de una voluntad general. [Leibniz, 2, 204-206, pp. 249-252.]

El parecido entre su teoría de la armonía preestablecida y del mejor de los mundos posibles y el sistema de Malebranche le resultaba tan evidente como para tener que recordar su derecho de precedencia:

> Mientras me encontraba en Francia, le comuniqué a Arnauld un diálogo que había escrito en latín sobre la causa del mal y sobre la justicia de Dios [se trata de la *Confessio philosophi*]; y esto ocurría no sólo antes de sus disputas con el reverendo padre Malebranche, sino también antes de que el libro sobre la *Recherche de la vérité* fuese publicado. [*Ibid.*, 2, 211, p. 255.]

La idea misma de una "teodicea", en efecto, está ya presente en Malebranche: "No basta –escribe– hacer comprender que Dios es potente y que hace de sus criaturas lo que quiere. Hace falta, si es posible, justificar su sabiduría y su bondad" (Malebranche 2, p. 174). Como Malebranche, también Leibniz afirma que Dios elige siempre las vías más simples y generales,

> de las que es más fácil dar razón y que además sirven mejor para darle razón a las otras cosas […] y aunque el sistema de la armonía preestablecida no fuese necesario por otras razones, eliminando los milagros superfluos, Dios lo habría elegido porque es el más armonioso […] Es como si se dijera que una casa es la mejor que se puede hacer por el mismo costo. Se puede reducir estas dos condiciones, la simplicidad y la fecundidad, a una sola ventaja, que es la de producir la mayor perfección posible; entonces, el sistema del reverendo padre Malebranche se reduce al mío. [Leibniz, 2, 208, p. 253.]

Son conocidas las consecuencias que Leibniz extrajo de su sistema en cuanto al problema del origen y la necesidad del mal. La sabiduría divina abraza todos los mundos posibles, los compara y los sopesa para penetrar en el mayor o menor grado de perfección. Ella los dispone y los distribuye en una infinidad de universos posibles, cada uno de los cuales contiene una infinidad de criaturas:

> El resultado de todas estas comparaciones y reflexiones es la elección del mejor entre todos los sistemas posibles, que

> la sabiduría obra para satisfacer a su bondad y que es justamente el plano del mundo actual. [*Ibid.*, 2, 225, p. 264.]

Pero la elección del mejor de los mundos posibles tiene un precio, que es la cantidad de mal, de sufrimiento y de condena que está contenida en él como efecto concomitante necesario. Una vez más, Malebranche es invocado para justificar la elección providencial en nombre de las leyes generales:

> Se debe afirmar que también los sufrimientos y los monstruos pertenecen al orden; y es justo considerar que era mejor admitir estos defectos y estos monstruos, que violar las leyes generales, como dice a veces el reverendo padre Malebranche; pero también que estos mismos monstruos están en regla y conformes a las voluntades generales, aunque no somos capaces de percibir esta conformidad. Así como en las matemáticas a veces hay apariencias de irregularidad que, una vez profundizadas, terminan luego en un orden perfecto, así ya he notado que según mis principios todos los acontecimientos individuales, sin excepción, son consecuencias de las voluntades generales. [*Ibid.*, 3, 241, p. 273.]

Incluso las mentes más bellas tienen zonas de opacidad, en las que se pierden a tal punto que una mente muy inferior puede ponerlas en ridículo. Es lo que le ha ocurrido a Leibniz con la caricatura que Voltaire le ha hecho en su Cándido. *En el caso de Leibniz, esta derrota tiene dos razones. La primera es de orden jurídico-moral, y concierne al intento de*

justificación que se expresa en el mismo título: Teodicea. *El mundo así como es no pide ser justificado, sino salvado; y si no necesita ser salvado, tanto menos necesita ser justificado. Pero querer justificar a Dios porque el mundo es así como es, es el peor malentendido respecto del cristianismo que se pueda imaginar. La segunda, y más importante, tiene carácter político y concierne a la fe ciega en la necesidad de la ley (de la voluntad general) como instrumento de gobierno del mundo. Según esta idea aberrante, si la ley general requiere como consecuencia necesaria que Auschwitz ocurra, entonces incluso "los monstruos están en la regla", y la regla no se vuelve, por esto, monstruosa.*

1.5. La influencia del pensamiento de Malebranche sobre las teorías políticas de Rousseau fue documentada ampliamente (Bréhier, Riley, Postigliola). Los estudiosos, sin embargo, se han limitado a reconstruir las evidentes deudas terminológicas y las relevantes influencias puntuales entre los dos pensadores, pero no siempre han indagado las analogías estructurales que acompañaban y hacían posible el desplazamiento del contexto teológico al contexto político. En particular, la monografía de Patrick Riley *The general Will before Rousseau* [*La Voluntad general antes de Rousseau*] ha trazado una amplia genealogía de las nociones de *volonté générale* [voluntad general] y de *volonté particulière* [voluntad particular], que va de la teología del siglo XVIII hasta el *Contrato social*. Rousseau no inventó estas nociones, sino que las extrajo de los debates teoló-

gicos sobre la gracia, donde –como hemos visto– tenían una función estratégica en la concepción del gobierno providencial del mundo. Riley demuestra que la voluntad general en Rousseau puede ser definida sin ninguna duda como una secularización de la correspondiente categoría en Malebranche y que, más en general, el pensamiento teológico francés, desde Arnauld hasta Pascal, desde Malebranche hasta Fénelon, ha dejado sólidos rastros en toda la obra de Rousseau. Pero en qué medida esto pudo determinar también el desplazamiento de todo un paradigma teológico al ámbito político es algo que parece quedar fuera de sus preocupaciones. Que el desplazamiento de una noción del ámbito teológico al político podía implicar consecuencias imprevistas y, por lo tanto, algo así como un "olvido imperdonable" por parte de Rousseau, no se le ha escapado a Alberto Postigliola (Postigliola, p. 224). Pero este se limita a mostrar que la noción de "voluntad general" en Malebranche es un sinónimo del atributo divino de la infinidad, lo que vuelve problemático, sino contradictorio, su desplazamiento en la esfera profana de la ciudad rousseauiana, en la cual la generalidad no puede ser sino finita. Trataremos de demostrar, por el contrario, que con las nociones de *volonté générale* y *volonté particulière,* es la máquina gubernamental de la providencia en su totalidad lo que se traslada del ámbito teológico al político, comprometiendo no sólo puntos singulares de la *économie publique* de Rousseau, sino determinando su estructura fundamental, es decir la relación entre soberanía y gobierno, ley y poder ejecutivo. A través del *Contrato*

social, la tradición republicana heredó acríticamente un paradigma teológico y una máquina gubernamental de los que aún está lejos de haber tomado conciencia.

1.6. En el curso de 1977-1978 sobre *Securité, territoire, population* [*Seguridad, territorio, población*], Foucault define en pocas y densas líneas la estructura fundamental del proyecto político rousseauniano (Foucault, pp. 110-111). Allí trata de mostrar que el problema de la soberanía no ha salido de escena en el momento en que el arte de gobernar aparece en primer plano en la política europea; por el contrario nunca como en ese momento se plantea con tanta urgencia, dado que si hasta el siglo XVII la política se contentaba con deducir de la teoría de la soberanía un paradigma de gobierno, ahora se trata del proceso inverso: dada la primacía creciente de las artes de gobierno, es necesario encontrar qué forma jurídica y qué teoría de soberanía son capaces de sustentar y fundar tal paradigma. En este punto él ejemplifica esta tesis con una lectura de Rousseau, y, en particular, de la relación entre el artículo de 1755 sobre "Economía política" en la *Enciclopedia* y el *Contrato social.* En efecto, el problema del artículo es, según Foucault, la definición de una "economía" o de un arte de gobierno, que ya no tiene su modelo en la familia, pero que tiene en común con esta el objetivo de gobernar del mejor modo posible y con la máxima eficacia para hacer felices a los hombres. Cuando Rousseau escribe el *Contrato social,* el problema, en cambio, será

> saber de qué modo, con nociones como las de "naturaleza", de "contrato" y de "voluntad general" se puede definir un principio general de gobierno que haga lugar, al mismo tiempo, al principio jurídico de la soberanía y a los elementos a través de los cuales se puede definir y caracterizar un arte de gobierno […] El problema de la soberanía no es eliminado; por el contrario, se vuelve más agudo. [*Ibid.*, p. 110.]

Profundicemos el diagnóstico de Foucault a la luz de los resultados de nuestra investigación. Ante todo, él se acerca aquí, en la medida en que le es posible, a la intuición del carácter bipolar de la máquina gubernamental, aunque la elección metodológica de dejar de lado el análisis de los universales jurídicos no le permite articularla plenamente. La teoría rousseauniana de la soberanía es ciertamente función de una teoría del gobierno (o de la "economía pública", como a veces la define); pero la correlación entre los dos elementos es, en Rousseau, aún más íntima y estrecha que la que aparece en el breve análisis foucaultiano y se funda de manera integral en el modelo teológico que recibe a través de Malebranche y los teóricos franceses de la providencia.

Desde esta perspectiva, la distinción y la articulación entre soberanía y gobierno que está en la base del pensamiento político de Rousseau es decisiva. "Les ruego a mis lectores –dice en el artículo sobre "Economía política"– distinguir con cuidado *la economía pública* que está aquí en cuestión y que yo llamo *gobierno*, de la autoridad

suprema que llamo *soberanía*; distinción que consiste en esto: que esta tiene el derecho legislativo y obliga al cuerpo mismo de la nación, mientras que el otro no tiene más que la potencia ejecutora y sólo puede obligar a los particulares" (Rousseau, p. 244). En el *Contrato social* la distinción se remarca como la articulación de voluntad general y poder legislativo por una parte, y gobierno y poder ejecutivo por la otra. La distinción tiene para Rousseau una relevancia estratégica, como demuestra el hecho de que él niega firmemente que se trate de una división y la presenta más bien como una articulación interna de un único e indivisible poder supremo:

> Por la misma razón por la cual es inalienable, la soberanía es indivisible. Dado que la voluntad es general o no lo es; ella es voluntad del cuerpo del pueblo o sólo de una de sus partes. En el primer caso, esta voluntad declarada es un acto de la soberanía y es ley; en el segundo, no es más que una voluntad particular o un acto de la magistratura, a lo sumo un decreto. Pero nuestros políticos, al no poder dividir la soberanía en su principio, la dividen en su objeto; la dividen en fuerza y en voluntad, en potencia legislativa y en potencia ejecutiva, en derechos de impuesto, de justicia y de guerra, en administración interna y en el poder de tratar con el extranjero; a veces confunden todas estas partes y a veces las separan y hacen del soberano un ser imaginario formado de partes reunidas, como si compusieran al hombre a partir de diferentes cuerpos, uno de los cuales tendría los ojos, el

> otro los brazos, el otro los pies y nada más. Se dice que los charlatanes de Japón hacen pedazos a un niño delante de los espectadores, luego soplan los miembros divididos uno después del otro y hacen volver a tierra al niño vivo y recompuesto. Parecidos a estos son los juegos de prestidigitación de nuestros pensadores políticos; después de haber desmembrado el cuerpo social con un truco de feria, vuelven a reunir no se sabe cómo todos sus pedazos. Este error proviene del hecho de que son incapaces de formarse una noción precisa de la autoridad soberana, y por lo tanto toman como partes de ella las que en realidad son sus emanaciones. [*Ibid.*, pp. 369-370.]

Así como en el paradigma providencial la providencia general y la providencia especial no están en contraste ni representan una división de la única voluntad divina, y así como en Malebranche las causas ocasionales no son más que la realización particular de la voluntad general de Dios, en Rousseau, el gobierno o poder ejecutivo pretende coincidir con la soberanía de las leyes, de las que, sin embargo, se distingue como su emanación y realización en los particulares. El concepto de emanación del que se vale Rousseau no ha dejado de sorprender a los comentadores; pero la elección del término es mucho más significativa si se la restituye a su contexto originario, que es el de las causas emanativas de origen neoplatónico, incorporadas en la teoría de la creación y de la providencia a través de Boecio, Erígena, el *Liber de causis* y la Teología judía. Precisamente por este origen, el término, en la época de

Rousseau, no gozaba de buena fama. En el artículo "Cábala" de la *Enciclopedia*, escrito por Diderot, el paradigma emanativo era definido como "el eje en torno al cual gira la cábala filosófica y todo el sistema de las emanaciones, según el cual es necesario que todas las cosas emanen de la esencia divina". Y juicios aún más críticos se leían en la voz "Emanación", que después de remarcar el nexo con la cábala, advertía: "esta teoría conduce directamente al panteísmo". Introduciendo el término en un punto delicado de su sistema, Rousseau no podía no evaluar entonces las implicaciones de su elección. Estas no remitían a la cábala, sino a la teología cristiana, en la que el término se refería ante todo a la procesión de las personas en la economía trinitaria (hasta el siglo XVII, este es el único sentido del término francés *émanation* [emanación]) y a la teoría de las causas en el paradigma creacionista y providencial. En este contexto, el término implicaba que el principio divino no se ve disminuido ni dividido por su articulación trinitaria y por su actividad de creación y conservación del mundo. Rousseau se vale del término en este sentido, para excluir, contra aquellos pensadores a quienes llama irónicamente *les politiques* [los políticos], que la soberanía sea de algún modo divisible. Y sin embargo, tal como ocurría en la economía trinitaria y en la teoría de la providencia, lo que no puede ser dividido es articulado a través de las distinciones *potencia soberana/gobierno*, *voluntad general/voluntad particular, poder legislativo/poder ejecutivo*, que marcan en la soberanía las cesuras cuyo alcance Rousseau trata de minimizar con tanto cuidado.

1.7. A través de estas distinciones todo el dispositivo económico-providencial (con sus polaridades *ordinatio/executio*, providencia/destino, Reino/Gobierno) se transmite directamente en herencia, como un todo, a la política moderna. Lo que servía para asegurar la unidad tanto del ser como de la acción divina, conciliando la unidad de la sustancia con la Trinidad de las personas y el gobierno de los particulares con la universalidad de la providencia, tiene aquí la función estratégica de conciliar la soberanía y la generalidad de la ley con la economía pública y el gobierno eficaz de los individuos. La consecuencia más nefasta de este dispositivo teológico disfrazado de legitimación política es que hizo que la tradición democrática fuera por mucho tiempo incapaz de pensar el gobierno y su economía (hoy se diría, más bien, la economía y su gobierno, pero los dos términos son sustancialmente sinónimos). En efecto, por una parte Rousseau concibe el gobierno como el problema político esencial, pero por otra, minimiza el problema de su naturaleza y su fundamento, reduciéndolo a la actividad de ejecución de la autoridad soberana. El equívoco que liquida el problema del gobierno presentándolo como mera ejecución de una voluntad y de una ley general ha pesado negativamente no sólo sobre la teoría, sino también sobre la historia de la democracia moderna. Porque esta historia consiste en el progresivo salir a la luz de la sustancial no verdad de la primacía del poder legislativo y de la consecuente irreductibilidad del gobierno a simple ejecución. Y si hoy asistimos al dominio aplastante del gobierno y de la economía sobre una

soberanía popular vaciada de todo sentido, esto significa quizá que las democracias occidentales están pagando las consecuencias políticas de una herencia teológica que, a través de Rousseau, habían asumido sin darse cuenta.

El equívoco que consiste en concebir el gobierno como poder ejecutivo es uno de los errores más cargados de consecuencias en la historia del pensamiento político occidental. Esto hizo que la reflexión política moderna se extraviara detrás de abstracciones y mitologemas vacíos como la Ley, la voluntad general y la soberanía popular, dejando suspendido precisamente el problema político decisivo. *Lo que nuestra investigación ha mostrado es que el verdadero problema, el arcano central de la política, no es la soberanía, sino el gobierno, no es Dios sino el ángel, no es el rey, sino el ministro, no es la ley, sino la policía –o bien, la máquina gubernamental que ellos forman y mantienen en movimiento–.*

ℵ *Las dos soberanías, la dinástica y la democrático-popular, remiten a dos genealogías distintas. La soberanía dinástica de derecho divino deriva del paradigma teológico-político; la soberanía popular democrática deriva en cambio del paradigma teológico-económico-providencial.*

ℵ *El propio Rousseau sugiere, sin reservas, que las articulaciones fundamentales de su sistema político derivan de un paradigma teológico. En el artículo sobre "Economía política" afirma que la principal dificultad del sistema que propone es llegar a conciliar "la libertad pública con la autoridad del gobierno" (Rousseau, p. 248). Esta dificultad, escribe Rousseau,*

ha sido eliminada por la "más sublime de las instituciones humanas o, más bien, por una inspiración celeste, que les enseñó a los hombres a imitar los decretos inmutables de la divinidad" (ibid.). La soberanía de la ley a la que Rousseau se refiere imita y reproduce la estructura del gobierno providencial del mundo. Exactamente como la voluntad general en Malebranche, la ley en Rousseau somete a los hombres sólo para hacerlos más libres y, gobernando inmutablemente sus acciones, no hace sino expresar su naturaleza. Y así como al dejarse gobernar por Dios, los hombres dejan actuar su propia naturaleza, así la soberanía indivisible de la Ley garantiza la coincidencia de gobernantes y gobernados.

La solidaridad con el pensamiento de Malebranche aparece con fuerza también en la tercera Carta desde la montaña, a propósito de la crítica de los milagros. Rousseau vincula estrechamente el milagro a la excepción (éste es "una excepción real y visible de las Leyes divinas", Rousseau, p. 737) y critica con firmeza la necesidad de los milagros para la fe y para la revelación. No está tanto en cuestión si Dios "puede" hacer milagros, sino, en una continuación quizá consciente de la distinción entre potencia absoluta y potencia ordenada, si Dios "quiere" hacerlos (ibid.). Es interesante observar que Rousseau, incluso negando la necesidad de los milagros, no los excluye del todo, sino que los considera precisamente como excepciones. La teoría schmittiana que ve en el milagro el paradigma teológico del estado de excepción (Schmitt 1, p. 49) encuentra aquí una confirmación.

2. La mano invisible

2.1. El término *oikonomía* desaparece del lenguaje teológico del Occidente latino en el trascurso de la Edad Media. Sus equivalentes *dispositio* y *dispensatio* siguen siendo usados, por cierto, pero pierden progresivamente su significado técnico y sólo designan de modo genérico la actividad divina de gobierno del mundo. Los humanistas y los eruditos del siglo XVII no ignoran el sentido teológico del término griego, que es definido con bastante claridad en los léxicos de Stephanus y Suicerus (1682, en particular en el significado de "encarnación del verbo de Dios") y en los compendios teológicos como el *De theologicis dogmatibus* de Petavius (1644-1650). Y sin embargo cuando en el curso del siglo XVIII el término reaparece en la forma latinizada *oeconomia* y, sobre todo, en sus equivalentes en las lenguas europeas, en el sentido que nos es familiar de "actividad de gestión y de gobierno de las cosas y de las personas", este parece por así decir surgir *ex novo* ya formado en la cabeza de los *philosophes* y los *économistes*, sin relación esencial alguna ni con la economía clásica ni con los propios recorridos teológicos. Es sabido que la economía de los modernos no deriva de la economía aristotélica, ni de los tratados medievales de *Oeconomica* que se remiten a aquella, ni mucho menos de la tradición moralizante de obras como la *Oeconomia Christiana* de Menius (Wittenberg, 1529) o de Battus (Antwerpia, 1558), que tienen por objeto la conducta de la familia cristiana. Pero las conexiones más o menos

subterráneas que podrían vincularla al paradigma de la *oikonomía* teológica y del gobierno divino del mundo han permanecido casi completamente en las sombras, sin haber sido objeto de una investigación rigurosa. No es nuestra intención reconstruir en sus detalles estos nexos, pero todo hace pensar que una investigación genealógica sobre la economía podría útilmente orientarse hacia su relación con el paradigma teológico cuyos rasgos esenciales hemos tratado de delinear aquí. Damos aquí sólo algunas indicaciones breves, que otros podrán completar.

2.2. En 1749, Linneo publica en Upsala el *Specimen academicum de oeconomia naturae* [*Ensayo académico de economía de la naturaleza*]. Dada la función estratégica que el sintagma "economía de la naturaleza" desarrollará en el nacimiento de la economía moderna, es oportuno detenerse en la definición que da al inicio de la obra:

> Por "economía de la naturaleza" entendemos la sabia disposición [*dispositio*] de los seres naturales instituida por el Creador soberano, según la cual estos tienden a fines comunes y ejercen funciones recíprocas. Todas las cosas contenidas en los límites de este universo celebran a viva voz la sabiduría del creador. Todo lo que cae bajo nuestros sentidos, todo lo que se presenta a nuestra mente y merece ser observado, por su disposición, concurre a manifestar la gloria de Dios, es decir, a producir el fin que Dios ha querido como objetivo de todas sus obras.

Por más que estos conceptos puedan parecer sorprendentes en un autor que estamos acostumbrados a considerar como el fundador de la taxonomía científica moderna, es evidente y está más allá de toda duda que aquí el sintagma deriva de la tradición económico-providencial. En perfecta coherencia con el paradigma teológico que nos es familiar, *Oeconomia naturae* significa simplemente la sabia y providencial *dispositio* que el creador le imprimió a su creación y a través de la cual la gobierna y la conduce hacia sus fines, de modo que un mal aparente lleva en realidad al bien general. Por otra parte, hacia fines de 1740 Linneo compone toda una serie de obras breves que tienen esta idea como centro. En *Curiositas naturalis* [*Curiosidad natural*] (1748), un habitante de la luna cae de repente en la Tierra y observa estupefacto la terrible y desordenada lucha de todos contra todos que parece reinar en este planeta. Sin embargo, a medida que su observación se hace más precisa, el ciudadano de la luna empieza a descifrar bajo aquel aparente y cruel caos, el orden inmutable de leyes generales en las que reconoce la intención y la mano de un creador divino. El experimento es retomado en 1760 en la más amplia y meditada *Dissertatio academica de politia naturae* [*Disertación académica sobre la policía de la naturaleza*]. La “economía de la naturaleza” cede aquí el lugar a una *politia naturae*, pero esta, según la terminología ya consolidada por la *Policeywissenschaft* [ciencia de la policía] contemporánea, significa sólo el conocimiento y el gobierno del orden y de la constitución interna de la sociedad humana. También en este libro un habitante de la luna es arrojado sobre la Tierra, desnudo como Adán,

en medio de guerras e inauditas matanzas. Y una vez más alcanza poco a poco a comprender el orden escondido que gobierna la relación recíproca entre las criaturas y las mueve según un perfecto movimiento circular.

> De aquí se podrá concluir con razón la necesidad de una *politia* en el reino de la naturaleza. Un reino sin gobierno, sin orden y sin control se desmoronaría progresivamente. En un Estado, nosotros llamamos *politia* a la dirección y a la justa administración del todo: y esta concepción sólo puede ser confirmada si se sigue en lo posible la cadena de la naturaleza.

Y la verdadera vocación del hombre consiste en el conocimiento de esta "policía natural":

> El hombre, por su parte, que es el ojo y la mente de la tierra, siempre atento a observar con estupor la economía del creador, descubre que es el único ser que debe venerar a Dios admirando la perfección de su obra.

2.3. El concepto de "economía de la naturaleza" en aquello que los contemporáneos llamaban *la secte économiste* [la secta economista] –es decir, los fisiócratas– es completamente coherente con estas premisas. La influencia de Malebranche sobre Quesnay está bien documentada (Kubova en Quesnay, vol. 1, pp. 169-196) y, más en general, la influencia del modelo del orden providencial en el

pensamiento de los fisiócratas tampoco necesita mayores pruebas. Sin embargo, no se ha reflexionado lo suficiente acerca de las implicaciones de la curiosa circunstancia que hace que la ciencia moderna de la economía y del gobierno se haya construido a partir de un paradigma que había sido elaborado en el horizonte de la *oikonomía* teológica, cuyos conceptos y signaturas es posible rastrear puntualmente.

Tiene particular relevancia el concepto de "orden", que hemos visto que desarrolla un papel esencial en la constitución del gobierno divino del mundo. Este concepto está en el centro del pensamiento de Quesnay ya antes de los años 50, cuando compone el célebre *Tableau économique* [*Cuadro económico*] (1758) y los artículos "Fermiers" [Agricultores] y "Grains" [Granos] de la *Enciclopedia* (1756). Mucho antes de adquirir la fisonomía que nos es familiar, el término "economía" aparece ya en la primera mitad del siglo XVIII en el sintagma "economía animal"; pero la economía animal no es una ciencia social sino una rama de la medicina, que corresponde a grandes rasgos a la fisiología. En 1736, Quesnay –que era y sigue siendo hasta el final un médico– compone el *Essay physique sur la économie animale* [*Ensayo físico sobre la economía animal*], en el que esta se define en los términos de un orden inmanente que evoca con fuerza un paradigma de gobierno. La economía animal, escribe, no designa al animal como tal, sino

> el orden, el mecanismo, el conjunto de las funciones y de los movimientos que mantienen la vida de los animales, cuyo ejercicio perfecto, universal, ejecutado con

> confianza, prontitud y facilidad constituye el estado más floreciente de la salud, en el cual la más pequeña molestia es en sí misma una enfermedad.

Es suficiente trasladar este orden del "estado de la salud" al Estado político, de la naturaleza a la sociedad, para que este se convierta de inmediato en un paradigma de gobierno. El *gouvernement économique d'un royaume* [gobierno económico de un reino] no es más que el *ordre naturel plus avantageux* [orden natural más ventajoso] y esto resulta de las leyes inmutables que el Ser supremo ha instituido para la formación y la conservación de su obra. Para Quesnay, economía significa orden, y el orden funda el gobierno. Por eso la edición de 1762 del *Dictionnaire de l'Académie* [*Diccionario de la Academia*] puede registrar como significado del término *économie* "el orden por el cual un cuerpo político principalmente subsiste" (la edición de 1798-1799 añadirá: "en este caso se llama economía política"). También aquí, como en Tomás, el orden funciona como una signatura que sirve para poner en relación el orden teológico del universo con el orden inmanente de las sociedades humanas, las leyes generales de la providencia y de la naturaleza con el conjunto de los fenómenos particulares. Escribe Quesnay:

> Los hombres no pueden penetrar los designios del Ser supremo en la construcción del universo, no pueden elevarse hasta la destinación de las reglas inmutables que él ha instituido para la formación y la conservación de

> su obra. Sin embargo, si se examinan con atención estas reglas, se observará allí que las causas físicas del mal físico son ellas mismas las causas del bien físico; que la lluvia, que fastidia a los viajeros, fertiliza la tierra. [Quesnay, vol. 2, p. 73.]

(No casualmente también Malebranche se sirve del ejemplo de la lluvia, benéfica y destructora a la vez, para definir los mecanismos de la providencia.)

Esta idea –sustancialmente teológica– de un orden natural impreso en las cosas, está tan presente en el pensamiento de los *économistes* que la ciencia que nosotros llamamos "economía política" ha llegado a llamarse "ciencia del orden". Este es el nombre con el que constantemente la define Le Trosne en su tratado *De l'ordre social* [*Del orden social*] (1777), cuyo epígrafe bíblico extraído del libro de los Salmos no deja dudas en cuanto al origen del concepto. Aunque Le Trosne es, entre los *économistes*, el primero en desarrollar una teoría del valor que parece superar los límites de la fisiocracia, su sistema se apoya en fundamentos inequívocamente teológicos. A través del concepto (o más bien, la signatura) "orden" y de las "verdades económicas" que este implica se trata de volver comprensible y gobernable aquella política que "parecía haber sido estudiada hasta el punto de parecer impenetrable" (Le Trosne, p. VIII).

> La ciencia de la administración sólo presentaba verdades fácticas, arbitrarias y variables; ella parecía asumir

> la oscuridad misteriosa de los oráculos para volverse respetable, dado que no podía conseguir la confianza. [*Ibid.*, p. IX.]

Pero apenas los hombres entreven la "ciencia del orden", los misterios se disipan y su lugar es ocupado por el conocimiento de la economía a través de la cual las sociedades humanas han sido instituidas según las mismas reglas que rigen el mundo físico:

> Existe *un orden natural, inmutable y esencial*, instituido por Dios para gobernar las sociedades civiles en el modo más ventajoso para soberanos y súbditos; los hombres están necesariamente en parte conformados, de otro modo toda asociación entre ellos habría sido imposible. Y si las sociedades no son tan felices como deberían ser y como deben desear serlo, es porque los desórdenes y los males que ellas soportan provienen del hecho de que ellas conocen de aquel orden sólo algún principio general, sin percibir el conjunto y sin sacar las consecuencias prácticas que de este se derivan, con lo que se alejan de él en algunos puntos esenciales. Este orden, cuya observación y descubrimiento es tan importante, tiene una *base física* y deriva, a través de una concatenación de relaciones necesarias, de las leyes del orden físico, de las que sólo puede resultar el acrecentamiento de las subsistencias, de las riquezas y de las poblaciones, y consecuentemente la prosperidad de los imperios y la medida de la felicidad que el Estado social comporta. [*Ibid.*, pp. 302-303].

La "ciencia económica" de los fisiócratas no es más que la "aplicación" y la transposición del orden natural al "gobierno de las sociedades" (p. 318); pero la *phýsis* que aquí está en cuestión resulta del paradigma del gobierno divino del mundo, es decir, del conjunto de las relaciones entre leyes generales y casos particulares, entre causas primeras y causas segundas, entre fines y medios, cuyo cálculo es el objeto de aquella "invención tan importante como ingeniosa" (p. 320) que es el *tableau économique*. En el tratado de Le Trosne, es decisivo el uso del sintagma "gouvernement de l'ordre" [gobierno del orden], al que está dedicado el octavo discurso (*De l'évidence et la possibilitè du gouvernement de l'ordre* [*De la evidencia y la posibilidad del gobierno del orden*]). Aquí el genitivo es, a la vez, subjetivo y objetivo: como en Tomás, el orden no es un esquema impuesto por el exterior. El orden es el ser mismo de Dios que funda el gobierno del mundo, y a su vez, la espesa red de relaciones inmanentes que, vinculando entre sí a las criaturas, las hace gobernables.

La economía política se constituye, entonces, como una racionalización social de la *oikonomía* providencial. No es casualidad, por lo tanto, que el epígrafe sobre la portada del tratado de Le Mercier de la Rivière sobre el *Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* [*Orden natural y esencial de las sociedades políticas*] (1767) sitúa la nueva ciencia bajo la invocación de una cita de Malebranche: "El orden es la ley inviolable de los Espíritus y nada está regulado si no se conforma a él".

2.4. Christian Marouby ha mostrado la importancia del concepto de "economía de la naturaleza" en Adam Smith (Marouby, pp. 232-234). Cuando este aparece por primera vez en la *Teoría de los sentimientos morales* (1759), sus vínculos con el paradigma providencial son completamente explícitos. Smith no sólo se sirve de él para expresar el nexo que el "Autor de la naturaleza" ha establecido entre causas finales y causas segundas, fines y medios (Smith, parte 1, sec. 2, cap. 5, nota 2, p. 77), sino que, más en general, subraya muchas veces la afinidad entre su concepción y el paradigma providencial. Smith se refiere a los "antiguos estoicos" ("Los antiguos estoicos creían que el mundo era gobernado por la providencia omnipotente de un Dios sabio, poderoso y bueno, de modo que todo acontecimiento debía ser considerado como parte necesaria del plan del universo, tendiente a promover el orden y la felicidad general del todo; que los vicios y las locuras del género humano son parte necesaria de este plan, del mismo modo que su sabiduría y su virtud; que, a través del arte imperecedero que hace salir del mal el bien, vicio y virtud colaboran en igual medida en la prosperidad y en la perfección del gran sistema de la naturaleza", *ibid.*, parte 1, sec. 2, cap. 3, p. 36), pero Perrot ha mostrado la influencia que sobre su pensamiento han ejercido sobre todo autores franceses como Mandeville, Malebranche, Pierre Nicole y Pascal (Perrot, p. 348). El célebre pasaje según el cual "no es por la benevolencia del carnicero, del cervecero y del panadero que esperamos nuestro almuerzo, sino por el cuidado que ellos tienen de sus propios intereses", deriva,

según Perrot, de Nicole y de Pascal; y en esta perspectiva debería ser indagada la genealogía de la célebre imagen de la "mano invisible".

Como se sabe, ella aparece dos veces en la obra de Smith: una primera vez en la *Teoría de los sentimientos morales* y, la segunda, en el cap. 2 del libro cuarto de la *Riqueza de las naciones*:

> Todo individuo [...] dirigiendo su industria con el objeto de acrecentar en lo posible el valor de su producto, no piensa sino en su interés; pero en esto, como ocurre a menudo, es conducido por una mano invisible hacia un fin que no estaba absolutamente en sus intenciones; y no está dicho que sea un mal para la sociedad que él ignore este fin. [Lib. IV, cap. 2, par. 9.]

Que la metáfora tiene un origen teológico está fuera de duda. Aunque la procedencia inmediata deba buscarse probablemente en autores cronológicamente más cercanos a él, nuestra investigación sobre la genealogía del paradigma económico providencial nos ha conducido a encontrarnos casualmente muchas veces con la misma imagen. En Agustín, Dios gobierna y administra el mundo, de las cosas grandes a las pequeñas, con un gesto oculto de la mano ("*omnia, maxima et minima, occulto nutu administranti*", *Gen*., 3, 17, 26); en el tratado sobre el gobierno del mundo de Salviano, no sólo los imperios y las provincias, sino también los mínimos detalles de las casas privadas son conducidos "*quasi quadam manu et gubernaculo*" [como

por una mano y con gobierno] (Salviano, p. II); Tomás (*S. Th.*, q. 103, a. 1, ad 2) habla en el mismo sentido de una *manus gubernatoris* [mano del gobernante] que, sin ser vista, gobierna lo creado; en Lutero (*De servo arbitrio*), la propia criatura es mano (*Hand*) del Dios escondido; en Bossuet, finalmente, "*Dieu tient du plus haut des cieux les rênes de tous los royaumes; il a tous les coeurs en sa main*" [Dios maneja desde lo alto del cielo las riendas de todos los reinos; Él tiene todos los corazones en su mano] (Bossuet 1, parte 3, cap. 7, pp. 1024-1025).

Pero la analogía es todavía más fuerte y profunda que lo que la imagen de la "mano invisible" permite inferir. Didier Deleule analizó magistralmente el nexo entre el pensamiento de Hume y Smith y el nacimiento del liberalismo económico. Él opone el "naturalismo" de Hume y Smith al "providencialismo" de los fisiócratas, directamente tributarios, como habíamos visto, de un paradigma teológico. A la idea de un designio divino originario, comparable con un proyecto elaborado por un cerebro, Hume contrapone, como habíamos visto, el de un principio de orden absolutamente inmanente, que funciona más como un "vientre" que como un cerebro. "¿Por qué –le hace preguntar a Filón– un sistema ordenado no puede ser tejido por un vientre antes que por un cerebro?" (Deleule, pp. 259 y 305). Si es probable que la imagen smithiana de la mano invisible deba entenderse, en este sentido, como la acción de un principio inmanente, nuestra reconstrucción de la máquina bipolar de la *oikonomía* teológica ha mostrado que en ella no hay conflicto entre "providencialismo" y "naturalismo", porque

la máquina funciona precisamente poniendo en correlación un principio transcendente y un orden inmanente. Como el Reino y el Gobierno, la Trinidad intradivina y la Trinidad económica, el "cerebro" y el "vientre" no son más que las dos caras de un mismo dispositivo, de una misma *oikonomía*, dentro de la cual uno de los dos polos puede, según el momento, prevalecer sobre el otro.

El liberalismo representa una tendencia que lleva al extremo la supremacía del polo "orden inmanente-gobierno-vientre" hasta casi eliminar el polo "Dios trascendente-reino-cerebro"; pero al hacerlo, pone en movimiento una mitad de la máquina teológica contra la otra. Y cuando la modernidad haya anulado el polo divino, la economía que deriva de él no por esto se habrá emancipado de su paradigma providencial. En el mismo sentido, en la teología cristiana moderna actúan fuerzas que empujan la cristología hasta una deriva casi ateológica: pero, también en este caso, no se supera el modelo teológico.

2.5. En la *Teodicea*, Leibniz se refiere a la opinión de algunos cabalistas para quienes el pecado de Adán consistió en separar el Reino divino de sus otros atributos, constituyendo así un imperio dentro del imperio:

> Según los cabalistas judíos, *Maljut* o el reino, la última de las *sefirot*, significaba que Dios gobierna todo de modo irresistible, pero dulcemente y sin violencia, de manera que el hombre cree seguir su voluntad mientras

> ejecuta la de Dios. Ellos decían que el pecado de Adán había sido *truncatio malcuth a caeteris plantis* [que Adán había cortado la última de las séfiras]; es decir, que Adán había separado la última de las *sefirot* constituyendo para sí un imperio en el imperio de Dios [...] pero que su caída le había enseñado al final que no podía subsistir por sí mismo y que los hombres necesitan ser redimidos por el mesías. [Leibniz, 3, 372, p. 351.]

En el *Tratado teológico-político* Spinoza retoma la imagen del *imperium in imperio* [imperio dentro del imperio] para criticar la idea moderna de libertad. Según Leibniz, en su sistema Spinoza no había hecho otra cosa que llevar al extremo la tesis de los cabalistas.

La *oikonomía* de los modernos es esta *truncatio Maljut* que, asumiendo en sí una soberanía separada de su origen divino, mantiene en realidad el modelo teológico del gobierno del mundo. Ella establece una *oikonomía* en la *oikonomía*, dejando intacto el concepto de gobierno que era solidario de aquel modelo. Por esto, no tiene sentido oponer a la teología y su paradigma providencial nociones como el laicismo y la voluntad general, sino más bien una operación arqueológica como la que hemos intentado aquí, que remontando aguas arriba la escisión que los ha producido como hermanos rivales pero inseparables, desarme y desactive el dispositivo económico-teológico en su totalidad.

Que los dos polos de este dispositivo no son antagonistas, sino que permanecen secretamente solidarios hasta el final, es evidente en el pensamiento del teólogo que ha llevado a

tal extremo el modelo providencial que este parece resolverse sin residuos en la imagen del mundo de la modernidad. En su *Traité du libre arbitre* [*Tratado del libre albedrío*], Bossuet quiere conciliar a toda costa la libertad humana y el gobierno divino del mundo. Dios quiere desde toda la eternidad que el hombre sea libre –escribe–, y no sólo en potencia, sino en el ejercicio actual y concreto de su libertad.

> ¿Qué hay más absurdo que decir que el hombre no es libre porque Dios quiere que lo sea? ¿No es necesario decir, por el contrario, que lo es, porque Dios lo quiere; y que, como ocurre que nosotros somos libres por fuerza del decreto que quiere que nosotros seamos libres, del mismo modo cumplimos libremente este o aquel acto, por fuerza del mismo decreto que se extiende hasta los particulares? [Bossuet, 2, cap. 8, p.64.]

El gobierno divino del mundo es tan absoluto y penetra tan profundamente en las criaturas, que la voluntad divina se anula en la libertad de los hombres (y esta, en aquella):

> No es necesario que Dios, para que actuemos de acuerdo a su decreto, ponga en nosotros algo más que nuestra propia determinación o que nos lo imponga a través de otros. Tal como sería absurdo decir que nuestra propia determinación nos quita nuestra libertad, sería igualmente absurdo afirmar que Dios nos la quita con su decreto; y así como nuestra voluntad, decidiéndose a elegir una cosa antes que otra, no se quita por esto el

> poder de elegir entre ellas, se debe concluir del mismo modo que tampoco Dios nos lo quita. [*Ibid.*, p. 65.]

En este punto, la teología puede resolverse en ateísmo y el providencialismo en democracia, porque *Dios ha hecho el mundo como si este fuera sin Dios y lo gobierna como si este se gobernara a sí mismo:*

> Se puede decir, en efecto, que Dios nos hace tal cual seríamos si pudiéramos ser por nosotros mismos; porque nos hace en todos los principios y en todo el estado de nuestro ser. Ya que, a decir verdad, el estado de nuestro ser es ser todo lo que Dios quiere que seamos. Así, él hace ser hombre al que es hombre; y cuerpo a lo que es cuerpo; y pensamiento a lo que es pensamiento; y pasión a lo que es pasión; y acción a lo que es acción; y necesario a lo que es necesario; y libre a lo que es libre; y libre en acto y en ejercicio a lo que es libre en acto y en ejercicio… [*Ibid.*]

En esta imagen grandiosa, en la que el mundo creado por Dios se identifica con el mundo sin Dios, y contingencia y necesidad, libertad y servidumbre se difuminan una en la otra, aparece a plena luz el centro glorioso de la máquina gubernamental. La modernidad, quitando a Dios del mundo, no sólo no ha salido de la teología, sino que, en cierto sentido, no ha hecho más que llevar a cabo el proyecto de la *oikonomía* providencial.

Bibliografía

Nota de los traductores: aun cuando las ediciones citadas por el autor están en otras lenguas, llevamos al castellano los nombres de los autores antiguos y medievales. Mantuvimos sin embargo las siglas utilizadas por el autor para sus referencias bibliográficas.

Alex., 1: Alejandro de Afrodisia, *La provvidenza. Questioni sulla provvidenza,* ed. S. Fazzo y M. Zonta, Milano, Rizzoli, 1999.

Alex., 2: Alejandro de Afrodisia, *Traité du destin,* ed. P. Thillet, Paris, Les Belles Lettres, 1984.

Alföldi: Andreas Alföldi, *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche,* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970.

Amira: Karl von Amira, "Die Handgebärden in der Bilderhandschriften des Sachsenspiegels", en *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Philologische und Historische Klasse*, vol 23, n. 2, 1905.

Assmann: Jan Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische theologie in Altägypten, Israel und Europa,* München, Hanser, 2000 (trad. it.: *Potere e salvezza. Teologia politica nel'antico Egitto, in Israele e in Europa,* Torino, Einaudi, 2002).

Athenag., *Leg.:* Atenágoras, *Supplique au sujet des Chrétiens,* ed. B. Pouderon, *Sources chrétiennes* 379, Paris, Cerf, 1992.

Aubin: Paul Aubin, *Le problème de la conversion. Étude sur un terme commun à l'helénisme et au christianisme des trois premiers siècles,* Paris, Beauchesne, 1963.

Aug., *Gen.:* San Agustín, *Genesi alla lettera,* edición al cuidado de L. Carrozzi, Roma, Città Nuova, 1989. Trad. cast.: *Obras completas de San Agustín*, vol. XV, Madrid, BAC, 1969.

Austin: John L. Austin, *How to do things with words. The Wiliam James Lectures delivered at Harvard University in 1955,* Oxford, Clarendon, 1962 (trad. it.: *Come fare cose con le parole. Wiliam James lectures tenute alla Harvard University nel 1955,* Genova, Marietti, 1987). Trad. cast.: *Cómo hacer cosas con palabras*, Buenos Aires, Paidós, 1982.

Ball: Hugo Ball, *Byzantinisches Christentum. Drei Heiligenleben,* München-Leipzig, 1923.

Balthasar 1: Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik,* vol. 1, *Schau der Gestalt,* Johannes Verlag, Einsiedeln, 1961 (trad. it.: *Gloria. Una estetica teologica,* vol. 1, *La percezione delle forme,* Milano, Jaca Book, 1971). Trad. cast.: *Gloria. Una estética teológica*, vol. 1: *La percepción de la forma*, Madrid, Encuentro, 1985.

Balthasar 2: Hans Urs von Balthasar, *Rechenschaft,* Johannes Verlag, Einsiedeln, 1965 (trad. it.: *La mia opera ed Epilogo,* Milano, Jaca Book, 1994).

Barth: Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik,* 2,1, Zollikon, 1958.

Bayle: Pierre Bayle, *Réponse aux questions d'un provincial,* 5 vols., Rotterdam, 1704-1707.

Bengsch: Alfred Bengsch, *Heilsgeschichte und Heilswissen. Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werk "Adversus haereses" des heiligen Irenäus,* Leipzig, St. Benno-Verlag, 1957.

Benz: Ernst Benz, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Wilenmetaphysik,* Stuttgart, Kohlahmmer, 1932.

Blatt: Franz Blatt, "Ministerium-Mysterium", en *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, n. 4, 1928, pp. 80-81.

Blumenberg: Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit,* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966 (trad. it.: *La legittimità del'età moderna,* Genova, Marietti, 1992).

Bossuet 1: Jacques Bénigne Bossuet, *Discours sur l'histoire universele,* en Id., *Œuvres,* edición al cuidado de B. Velat e Y. Champailler, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1936. Trad. cast.: *Discurso sobre la historia universal*, Madrid, 1864.

Bossuet 2: Jacques Bénigne Bossuet, *Traité du libre arbitre,* en Id., *Œuvres choisies,* Paris, 1871, vol. IV. Trad. cast.: *Tratado del libre albedrío*, Madrid, 1935.

Bréhier: Émile Bréhier, "Les lectures malebranchistes de J.-J. Rousseau", en *Révue internationale de philosophie*, 1938-1939.

Bréhier-Batiffol: Louis Bréhier, Pierre Batiffol, *Les survivances du culte impérial romain. À propos des rites shintoistes,* Paris, Picard, 1920.

Cabasilas: Nicolás Cabasilas, *Explication de la divine liturgia, Sources chrétiennes* 4 bis, Paris, Cerf, 1967. Trad. cast.: *Explicación de la divina liturgia*, Barcelona, Cuadernos Phase, 2005.

Caird: George B. Caird, *Principalities and powers. A study in Pauline theology. The Chancelor's lectures for 1954 at*

Queen's University, Kingston, Ontario, Oxford, Clarendon Press, 1956.

Carchia: Gianni Carchia, "Elaborazione della fine. Mito, gnosi, modernità"*,* en *Contro tempo*, n. 2, 1997, pp. 18-28.

Christ: Felix Christ (ed.), *Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag gewidmet,* Hamburg-Bergstedt, Herbert Reich, 1967.

Clem., *Exc.:* Clemente de Alejandría, *Extraits de Théodote,* ed. F. Sagnard, Paris, Cerf, 1970.

Clem., *Str.:* Clemente de Alejandría, *Werke,* edición al cuidado de O. Stählin, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* 39, Leipzig, 1905-1909, vols. 1-3 (el vol. 4, publicado en 1936, contiene los índices). Trad. cast.: *El pedagogo*, Madrid, Ciudad Nueva, 1988; y *Stromata*, Madrid, Ciudad Nueva, 1996.

Coccia: Emanuele Coccia, *Il bene e le sue opere in un trattato anonimo della fine del sec. XI,* en Irene Zavattero (ed.), *Etica e conoscenza nel XI e XIV secolo,* Arezzo, Università degli Studi di Siena, 2006.

Const. Porph., *Cer.:* Constantino VII Porfirogéneta, *Le livre des cérémonies,* vol. 1, Paris, Les Belles Lettres, 1935.

Costa: Pietro Costa, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale. 1100-1433,* Milano, Giufrè, 1969.

Courtenay: William J. Courtenay, *Capacity and volition. A history of the distinction of absolute and ordained power,* Bergamo, P. Lubrina, 1990.

Cyr., *Cat. m.:* Cirilo de Jerusalén, *Catéchèses mystagogiques,* ed. Auguste Piédagnel, *Sources chrétiennes* 126, Paris, Cerf, 1988 2. Trad. cast.: *Las catequesis*, Ciudad Nueva, Madrid, 1926.

D'Alès: Adhémar D'Alès, "Le mot «oikonomia» dans la langue théologique de Saint Irénée", en *Revue des études grecques*, n. 32, 1919.

Daniélou: Jean Daniélou, *Gli angeli e la loro missione secondo i Padri della Chiesa,* Milano, Gribaudi, 1998 (ed. orig.: *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église, s.l.,* Éditions de Chevetogne, 1990).

Deleule: Didier Deleule, *Hume et la naissance du liberalisme économique,* Paris, Aubier Montaigne, 1979 (trad. it.: *Hume e la nascita del liberalismo economico,* Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1979).

Dieterich: Albrecht Dieterich, *Eine Mithrasliturgie,* Leipzig, Teubner, 1903.

Dörrie: Heinrich Dörrie, “Der König. Ein platonische Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfült”*,* en *Révue internationale de philosophie*, n. 24, 1970, pp. 217-235.

Durant: Will Durant, *The story of philosophy. The lives and opinions of the greater philosophers,* New York, Simon and Schuster, 1926 (trad. it.: *Gli eroi del pensiero,* Milano, Genio, s.d.). Trad. cast.: *Historia de la filosofía*, Santiago de Chile, Letras, 1939.

Durkheim: Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuses. Le système totémique en Australie,* Paris, Alcan, 1912. Trad. cast.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1982.

Egidio: Robert W. Dyson (ed.), *Giles of Rome's On ecclesiastical power. A medieval theory of world government,* New York, Columbia University Press, 2004.

Fénelon: François Fénelon, *Réfutation du système du père Malebranche,* en Id., *Œuvres,* Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1997.

Filippo: Felipe Canciller de París, *Summa de bono,* ed. N. Wicki, Berna, Francke, 1985.

Flasch: Kurt Flasch, *“Ordo dicitur multipliciter”. Eine Studie zur Philosophie des “ordo” bei Thomas von Aquin,* Frankfurt am Main, Phil. Dissert., 1956.

Foucault: Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978),* Paris, Seuil-Gallimard, 2004 (trad. it.: *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978),* Milano, Feltrinelli, 2005). Trad. cast.: *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

Gass: Wilhelm Gass, *Das Patristische Wort «oikonomia»,* en *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1874.

Gernet: Louis Gernet, *Droits et prédroit en Grèce ancienne,* en Id., *Anthropologie de la Grèce antique,* Paris, Maspero, 1968 (trad. it.: *Antropologia della Grecia antica,* Milano, Mondadori, 1983).

Gogarten: Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hofnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem,* Stuttgart, Vorwerk, 1953 (trad. it.: *Destino e speranza dell'epoca moderna. La secolarizzazione come problema teologico,* Brescia, Morcelliana, 1972).

Greg. Naz., *Or.:* Gregorio de Nacianzo, *Tutte le orazioni,* edición al cuidado de C. Moreschini, Milano, Bompiani, 2000.

Greg. Nys., *Or. cat.:* Gregorio de Nisa, *Discours catéchétique,* ed. R. Winling, *Sources chrétiennes* 453, Paris, Cerf, 2000. Trad. cast.: *La gran catequesis*, Madrid, Ciudad Nueva, 1994.

Grimm: Dieter Grimm, *Braucht Europa eine Verfassung? Vortrag gehalten in der Carl Friedrich von Siemens Stiftung am 19. Januar 1994,* München, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 1995 (trad. it.: "Una costituzione per l'Europa?", en Gustavo Zagrebelsky, Pier Paolo Portinaro, Jörg Luther (eds.), *Il futuro della costituzione,* Torino, Einaudi, 1996, pp. 339-367).

Guglielmo: Guillermo de Alvernia, *De retributionibus sanctorum,* en Id., *Opera omnia,* vol. 2, Paris, 1570.

Habermas: Jürgen Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica,* Roma-Bari, Laterza, 1990 (ed. orig.: *Strukturwandel der Öfentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der burgerlichen Geselschaft,* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990). Trad. cast.: *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981.

Hales: Alejandro de Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi,* Florentiae, Quaracchi, 1952.

Harnack: Adolf von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche,* Leipzig, Hinrichs, 1924[2].

Harris: *The Apology of Aristides on behalf of the Christians,* ed. J. R. Harris, Cambridge, The University Press, 1891.

Heidegger 1: Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik,* Frankfurt am Main, Klostermann, 1951[2] (trad. it.: *Kant e il problema della metafisica,* Roma-Bari, Laterza, 1981). Trad. cast.: *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.

Heidegger 2: Martin Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge,* Frankfurt am Main, Klostermann, 1994 (trad. it.: *Conferenze di Brema e Friburgo,* Milano, Adelphi, 2002).

Hellingrath: Norbert von Hellingrath, *Hölderlin-Vermächtnis. Forschungen und Vorträge. Ein Gedenkbuch zum 14. Dezember 1936,* München, Bruckmann, 1936.

Ign., *Eph.:* Ignacio de Antioquía, Policarpo de Smirna, *Lettres. Martyre de Polycarpe, Sources chrétiennes* 10, Paris, Cerf, 1969[4]. Trad. cast.: *Carta de la Iglesia de Esmirna*, Ciudad Nueva, Madrid, 1999.

Io. Chr., *Prov.:* Juan Crisóstomo, *Sur la providence de Dieu,* ed. A.-M. Malingrey, *Sources chrétiennes* 79, Paris, Cerf, 1961.

Ir., *Haer.:* Ireneo de Lyon, *Contre les hérésies,* ed. A. Rousseau, 9 vols., *Sources chrétiennes* 100, 152, 153, 210, 211, 263, 264, 293, 294, Paris, Cerf, 1965-2002.

Iustin., *Dial.:* Justino, *Dialogues avec Tryphon,* ed. G. Archambault, Paris, Picard, 1909. Trad. cast.: *Lo mejor de Justino Mártir: Apología I, Apología II, Diálogo con Trifón*, Madrid, Ciudad Nueva, 2004.

Iustin., *Qu. Chr.: Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia,* ed. J. C. T. Otto, vol. 3, *Opera Iustini subditicia. Fragmenta Pseudo-Iustini,* t. 2, "Corpus apologetarum Christianorum speculi secundi", Jenae, 1881.

Jesi: Furio Jesi, *Rilke, Elegie di Duino. Scheda introduttiva,* en *Cultura tedesca*, n. 12, 1999.

Kantorowicz 1: Ernst H. Kantorowicz, *I misteri dello Stato,* Genova, Marietti 1820, 2005.

Kantorowicz 2: Ernst H. Kantorowicz, *Laudes regiae. A study in liturgical acclamations and mediaeval ruler worship,* Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1946.

Kantorowicz 3: Ernst H. Kantorowicz, *The king's two bodies. A study in mediaeval political theology,* Princeton (NJ), Princeton University Press, 1957 (trad. it.: *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale,* Torino, Einaudi, 1989). Trad. cast.: *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985.

Kolping: Adolf Kolping, *Sacramentum Tertulianeum. Erster Teil: Untersuchungen über die Anfänge des christlichen Gebrauches der Vokabel "sacramentum",* Münster, Regensberg, 1948.

Kornemann: Ernst Kornemann, "Zum Streit um die Entstehung des Monumentum Ancyranum", en *Klio*, n. 5, 1905, pp. 317-332.

Krings 1: Hermann Krings, *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee,* Halle, Niemeyer, 1941.

Krings 2: Hermann Krings, "Das Sein und die Ordnung. Eine Skizze zur Ontologie des Mittelalters", en *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, n. 18, 1940, pp. 233-249.

Leibniz: Gottfried Wilhelm von Leibniz, *Essais de théodicée,* Paris, Aubier, 1962. Trad. cast.: *Ensayos de teodicea*, Buenos Aires, Claridad, 1946.

Lessius: Leonardi Lessii, *De perfectionibus moribusque divinis libri 14,* Friburgo, 1861.

Le Trosne: Guillaume François Le Trosne, *De l'ordre social. Ouvrage suivi d'un traité élémentaire sur la valeur, l'argent, la circulation, l'industrie & le commerce intérieur & extérieur,* Paris, 1777.

Lillge: Otto Lillge, *Das patristische Wort "oikonomia": seine Geschichte und seine Bedeutung bis auf Origenes,* Erlangen, 1955.

Löwith: Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie,* Stuttgart, W. Kohlhammer, 1953 (trad. it.: *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia,* Milano, Edizioni di Comunità, 1963). Trad. cast.: *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz, 2007.

Lübbe: Hermann Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begrifs,* Freiburg, Alber, 1965 (trad. it.: *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto,* Bologna, Il Mulino, 1970).

Lünig: Johann Christian Lünig, *Theatrum ceremoniale historico-politicum,* Leipzig, 1719.

Maccarrone: Michele Maccarrone, *Il sovrano "Vicarius Dei" nell'Alto Medioevo,* Leiden, Brill, 1959.

Maimonide: Moisés Maimónides, *La guida dei perplessi,* edición al cuidado de M. Zonta, Torino, Utet, 2003. Trad. cast.: *Guía de los perplejos*, México, Consejo nacional para la Cultura y las Artes, 2001.

Malebranche 1: Nicolás Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion et sur la mort,* en Id., *Œeuvres,* Pléiade, Paris, Gallimard, 1979, vol. 1. Trad. cast.: *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*, Madrid, Encuentro, 2006.

Malebranche 2: Nicolás Malebranche, *Traité de la nature e de la grâce,* en Id., *Œeuvres,* Pléiade, Paris, Gallimard, 1979, vol. 2.

Markus 1: Robert A. Markus, "Trinitarian theology and the economy", en *Journal of theological studies*, n. s. 9, 1958, p. 99.

Markus 2: Robert A. Markus, *Pleroma and fulfilment. The significance of history in St. Irenaeus' opposition to gnosticism,* en *Vigiliae Christianae*, vol. 8, n. 4, 1954.

Marouby: Christian Marouby, *L'économie de la nature. Essai sur Adam Smith et l'anthropologie de la croissance,* Paris, Seuil, 2004.

Mart. Pol.: Polykarp-Martyrium, en Andreas Lindemann, Henning Paulsen (ed.), *Die apostolischen Vätern,* Tübingen, Mohr, 1992.

Mascall: Eric L. Mascall, *Primauté de la louange,* en *Dieu vivant*, n. 19, 1951.

Matteo di Acquasparta: Mateo de Acquasparta, *Quaestiones disputatae de productione rerum et de providentia, Bibliotheca Franciscana* 17, Firenze, Quaracchi, 1956.

Mauss 1: Marcel Mauss, *La prière,* en Id., *Œuvres,* vol. 1, Paris, Les éditions de minuit, 1968, pp. 357-477.

Mauss 2: Las citas se refieren a la transcripción del manuscrito, que me ha sido gentilmente provista por Claudio Rugafiori.

Mauss 3: Marcel Mauss, *Anna-Viraj,* en Id., *Œuvres,* vol. 2, Paris, Les éditions de minuit, 1974.

Melandri: Enzo Melandri, *La linea e il circolo,* Macerata, Quodlibet, 2004.

Moingt: Joseph Moingt, *Théologie trinitaire de Tertulien,* 3 vols., Paris, Aubier, 1966.

Moltmann: Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre,* München, Kaiser, 1980 (trad. it.: *Trinità e regno di Dio. La dottrina su Dio,* Brescia, Queriniana, 1983). Trad. cast.: *Trinidad y reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Sígueme, Salamanca, 1983.

Mommsen: Theodor Mommsen, *Römisches Staatsrecht,* 5 vols., Graz, Akademische Druck, 1969.

Mondzain: Marie-José Mondzain, *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain,* Paris, Seuil, 1996.

Mopsik: Charles Mopsik, *Les grandes textes de la cabale. Les rites qui font Dieu,* s. l., Verdier, 1993.

Nagy: Gregory Nagy, *The best of the Achaeans. Concepts of the hero in archaic Greek poetry,* Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1979.

Napoli: Paolo Napoli, *Naissance de la police moderne. Pouvoir, normes, société,* Paris, La découverte, 2003.

Nautin: Hippolyte, *Contre les hérésies. Fragment,* ed. P. Nautin, Paris, Cerf, 1949.

Negri-Hardt: Michael Hardt, Antonio Negri, *Impero,* Milano, Rizzoli, 2002. Trad. cast.: *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

Norden: Eduard Norden, *Agnostos theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede,* Leipzig, Teubner, 1913 (trad. it.: *Agnostos Theos: Dio ignoto. Ricerche sulla storia della forma del discorso religioso,* Brescia, Morcelliana, 2002).

Num.: Numenius, *Fragments*, ed. É. Des Places, Paris, Les Belles Lettres,1973.

Orig., *Io.:* Orígenes, *Commentaire sur saint Jean,* ed. C. Blanc, *Source chrétiennes* 385, Paris, Cerf, 1992.

Orig., *Phil.:* Orígenes, *Philocalie, 1-20 sur les écritures et la Lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne,* ed. M. Harl y N. De Lange, *Sources chrétiennes* 302, Paris, Cerf, 1983.

Orig., *Princ.:* Orígenes, *Traité des principes,* ed. H. Crouzel y M. Simonetti, vol. 1-2, *Source chrétiennes* 252 e 268, Paris, Cerf, 1980.

Pascal 1: Blas Pascal, *Pensées,* ed. Lafuma, Paris, Seuil, 1962. Trad. cast.: *Obras : Pensamiantos, provinciales, opúsculos y cartas*, Madrid, Alfaguara, 1981.

Pascal 2: *Les provinciales,* en Id., *Œuvres complètes,* Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1954. Trad. cast.: *Obras. Pensamiantos, provinciales, opúsculos y cartas*, Madrid, Alfaguara, 1981.

Perrot: Jean-Claude Perrot, *Une histoire intelectuele de l'économie politique. 17-18 siècle,* Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1992.

Peters: Edward Peters, *Limits of thought and power in medieval Europe,* Aldershot, Ashgate, 2001.

Peterson 1: Erik Peterson, *Ausgewählte Schriften,* vol. 1, *Theologische Traktate,* Würzburg, Echter, 1994.

Peterson 2: Erik Peterson, *Ausgewählte Schriften,* vol. 2, *Marginalien zur Theologie und andere Schriften,* Würzburg, Echter, 1995. Trad. cast. (parcial): *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta, 1999.

Peterson 3: Erik Peterson, *Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen,* Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1926.

PG: Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca,* Paris, 1857-1866.

Phil., *Prov.:* Filón de Alejandría, *De providentia,* ed. M. Hadas-Lebel, Paris, Cerf, 1973. Trad. cast.: *Obras completas*, 5 tomos, Buenos Aires, Acervo Cultural, 1974-1975.

Phot.: *Photii Epistulae et Amphilochia,* ed. L. G. Westerink, vol. 4, Leipzig, Teubner, 1986.

Picard: Charles Picard, "Le trône vide d'Alexandre dans la cérémonie de Cyunda et le culte du trône vide à travers le monde gréco-romain", en *Cahiers archéologiques*, vii, 1954, pp. 1-18.

Plut., *De fat.:* Plutarco, *Œuvres morales,* vol. VIII, ed. Jean Hani, Paris, Les Belles Lettres, 1980. Trad. cast.: *Obras morales y de costumbres*, Madrid, Gredos, 1996.

Pohlenz: Max Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale,* Firenze, La Nuova Italia, 1967, 2 vols. (ed. orig.: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1948).

Postigliola: Alberto Postigliola, *La città della ragione. Per una storia filosofica del Settecento francese,* Roma, Bulzoni, 1992.

Prestige: George L. Prestige, *God in patristic thought,* London, spck, 1952 (trad. it.: *Dio nel pensiero dei Padri,* Bologna, Il Mulino, 1969).

Proclo: Proclo, *Tria opuscula. Provvidenza, libertà, male,* edición al cuidado de F. D. Paparella, Milano, Bompiani, 2004.

Puech: Henri Ch. Puech, *Sulle tracce della Gnosi,* Milano, Adelphi, 1985 (ed. orig.: *En quête de la gnose,* Paris, Gallimard, 1978, 2 vols.).

Quesnay: AA.VV., *Quesnay et la physiocratie,* 2 vols., Paris, Institut national d'études démographiques, 1968.

Quidort: *Fratris Johannis de Parisiis… de potestate regia et papali,* en Melchior Goldast, *Monarchiae sacri Romani imperii, sive Tractatuum de iurisdictione imperiali seu regia et pontificia seu sacerdotalis,* vol. 2, Francofordiae ad Moenum, 1614.

Radó: Polycarpus Radó, *Enchiridion liturgicum complectens theologiae sacramentalis et dogmata et leges,* Romae - Friburgi Brisg. - Barginone, Herder, 1966.

Richter: Gerhard Richter, *Oikonomia. Der Gebrauch des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der teologischen Literatur bis ins 20. Jahrundert,* Berlin - New York, de Gruyter, 2005.

Rigo: Antonio Rigo (ed.), *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino,* Firenze, Olschki, 2004.

Riley: Patrick Riley, *The general will before Rousseau. The transformation of the divine into the civic,* Princeton, Princeton University Press, 1988 (trad. it.: *La volontà generale prima di Rousseau. La trasformazione del divino nel politico. Saggi di filosofia morale, politica e giuridica,* Milano, Giufrè, 1995).

Rilke: Rainer M. Rilke, *Poesie,* edición al cuidado de G. Baioni, Torino, Einaudi-Gallimard, 1994-1995, 2 vol. Trad. cast.: *Poesía*, Madrid, Ellago, 2007.

Ross: William D. Ross, *Aristotle's Metaphysics,* Oxford, Clarendon Press, 1953 3. Trad. cast.: *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1970.

Rousseau: Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes,* vol. III, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1964. Trad. cast. (parcial): *Discurso sobre las ciencias y las artes, Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres; El contrato social*, Madrid, Libsa, 2002.

Salviano: Salvianus Presbyter Massiliensis, *De gubernatione Dei,* en Id., *Opera omnia,* Vindobonae, 1883.

Santillana: Giorgio de Santillana, "Fato antico e fato moderno", en *Tempo presente*, viii, n. 9-10, 1963.

Scarpat: Tert., *Adv. Prax.* Tertulliano, *Adversus Praxean*, Giorgio Scarpat (ed.), Torino, Loescher, 1959.

Schelling: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie der Ofenbarung. 1841 / 42,* edición al cuidado de M. Frank, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977 (trad. it.: *Filosofia della Rivelazione,* Milano, Bompiani, 2002). Trad. cast.: *Filosofía de la revelación*, Pamplona, Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998.

Schenk: Gerrit Jasper Schenk, *Zeremoniel und Politik. Herrschereinzuge im spatmittelalterlichen Reich,* Köln, Böhlau, 2003.

Schmitt 1: Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität,* München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1922 (trad. it.: *Teologia politica.*

Quattro capitoli sulla teoria della sovranità, en Id., *Le categorie del "politico",* Bologna, Il Mulino, 1972). Trad. cast. en Héctor Orestes Aguilar (ed.), *Carl Schmitt, Teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Schmitt 2: Carl Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie,* Berlin, Duncker & Humblot, 1995 4 (trad. it.: *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica,* Giufrè, Milano, 1992). Trad. cast. en Héctor Orestes Aguilar (ed.), *Carl Schmitt, Teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Schmitt 3: Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum,* Berlin, Duncker & Humblot, 1974 2 (trad. it.: *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum europaeum",* Milano, Adelphi, 1991). Trad. cast.: *El Nomos de la Tierra en el derecho de gentes del 'Ius publicum europaeum'*, Granada, Comares, 2002.

Schmitt 4: Carl Schmitt, *Verfassungslehre,* Berlin, Duncker & Hum-blot, 1928 (trad. it.: *Dottrina della costituzione,* Milano, Giufrè, 1984). Trad. cast.: *Teoría de la constitución*, Madrid, Alianza, 2001.

Schmitt 5: Carl Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit,* Hamburg 1933

(trad. it.: *Stato, movimento, popolo,* en Id., *Un giurista davanti a se stesso,* Vicenza, Neri Pozza, 2005).

Schmitt 6: Carl Schmitt, *Referendum e proposta di legge d'iniziativa popolare,* en Id., *Democrazia e liberalismo. Referendum e iniziativa popolare - Hugo Preuss e la dottrina tedesca delo Stato,* edición al cuidado de M. Alessio, Milano, Giufrè, 2001 (ed. orig.: *Volksentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie,* Berlin-Leipzig, 1927).

Schmitt 7: Joachim Schickel, *Gespräche mit Carl Schmitt,* Berlin, Merve, 1993 (trad. it. en Carl Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste,* Vicenza, Neri Pozza, 2005).

Scholem 1: Gershom Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegrifen der Kabbala,* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.

Scholem 2: Gershom Scholem, *Le origini della kabbalà,* Bologna, Il Mulino, 1973 (ed. orig.: *Ursprung und Anfänge der Kabbala,* Berlin, de Gruyter, 1962). Trad. cast.: *Los orígenes de la Cábala*, Barcelona, Paidós, 2001.

Schramm: Ernst Percy Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom dritten bis zum sechzehnten Jahrhundert,* Stuttgart, Anton Hiersemann, 1954-1956, 3 vols.

Schürmann: Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir,* Paris, Seuil, 1982 (trad. it.: *Dai principi al'anarchia. Essere e agire in Heidegger,* Bologna, Il Mulino, 1995).

Seibt: Klaus Seibt, *Die Theologie des Markel von Ankyra,* Berlin-New Tork, de Gruyter, 1994.

Senellart: Michel Senellart, *Les arts de gouverner. Du "regimen" médiéval au concept de gouvernement,* Paris, Seuil, 1995.

Silva Tarouca: Amadeo de Silva Tarouca, "L'idée d'ordre dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin", en *Révue néoscholastique de philosophie*, n. 40, 1937, pp. 341-384.

Simonetti: Manlio Simonetti (ed.), *Il Cristo,* vol. II, *Testi teologici e spirituali in lingua greca dal iv al vi secolo,* s. l., Fondazione Valla / Mondadori, 1986.

Smith: Adam Smith, *The theory of moral sentiments,* Oxford, Clarendon Press, 1976. Trad. cast.: *Teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 2004.

Stefano di Tournai: Stefan von Doornick, *Die Summa über das Decretum Gratiani,* ed. J. F. Schulte, Giessen, 1891.

Stein: Bernhard Stein, *Der Begrif kebod jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis,* Emsdetten, Heim, 1939.

Suárez: Francisco Suárez, *Opera omnia,* Parisiis, Vives, 1858, vol. 3.

SVF: Hans von Arnim (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta,* vol. II-III, Leipzig, Teubner, 1903.

Tat., *Or.:* Taciano, *Oratio ad Graecos and fragments,* ed. M. Whittaker, Oxford, Clarendon Press, 1982.

Taubes: Jacob Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung,* Berlin, Merve, 1987 (trad. it.: *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt,* Macerata, Quodlibet, 1996). Trad. cast.: en *La teología política de Pablo*, Trotta, Madrid, 2007.

Tert., *Adv. Marc.:* Tertuliano, *Contre Marcion,* vol. I, *Sources chrétiennes* 365, Paris, Cerf, 1990.

Theodoret., *Eran.:* Teodoreto de Ciro, *Eranistes,* ed. G. H. Ettlinger, Oxford, Clarendon Press, 1975.

Theodoret., *Paul. Ep.:* Teodoreto de Ciro, *Interpretatio in XIV epistulas sancti Pauli,* en *PG,*vol. 82, pp. 36-877 (trad. it.: Teodoreto di Ciro, *Commentario alla lettera ai Romani,* Roma, Borla, 1998).

Theophil., *Autol.:* Teófilo de Antioquía, *Trois livres à Autolycus, Sources chrétiennes* 20, Paris, Cerf, 1948. Trad. cast.: *A Autólico*, Madrid, Ciudad Nueva, 2004.

Tomás, *Super De causis:* Tomás de Aquino, *Super librum de causis expositio,* ed. H. D. Safrey, Paris, Vrin, 2002.

Tomás, *Super 1 Cor.:* Tomás de Aquino, *In omnes S. Pauli…epistulas commentaria,* Torino, Marietti, 1896.

Torrance: Thomas F. Torrance, *The implications of oikonomia for knowledge and speech of God in early christian theology,* en Christ.

Troeltsch: Ernst Troeltsch, *Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912,* München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1925 (trad. it.: *Dottrina della fede,* Napoli, Guida, 2005).

Verhoeven: Theodorus L. Verhoeven, *Studiën over Tertulianus' "Adversus Praxean". Voornamelijk betrekking hebbend op Monarchia, Oikonomia, Probola in verband met de Triniteit,* Amsterdam, N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1948.

Vernant: Jean Pierre Vernant, *Ebauches de la volonté dans la tragédie grecque,* en AA.VV., *Psychologie comparative et art. Hommage à Ignace Meyerson,* Paris, PUF, 1972.

Weston: Jessie L. Weston, *From ritual to romance,* Cambridge, Cam-bridge University Press, 1920 (trad. it.: *Indagine sul Santo Graal. Dal rito al romanzo,* Palermo, Sellerio, 1994).

Wolff: Christian Wolff, *Natürliche Gottesgelahrheit nach beweisender Lehrart abgefasset,* en Id., *Gesammelte Werke,* s. 1, vol. 23.5, Hildesheim-New York, Olms, 1995.

Índice de nombres

Índice

Esta edición de 3000 ejemplares se terminó de imprimir en ------------------
-------------- el mes de septiembre de 2008